ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

TRENTIÈME ANNÉE

1955

ALMA COLLEGE
LIBRARY
AHD
Alma, California

Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve
1956

45110

LES PÈRES DE L'ÉGLISE DEVANT LES ENFERS VIRGILIENS

Le texte le plus célèbre qui fournit aux générations de Rome impériale une manière de se représenter l'outre-tombe, est le sixième livre de l'*Enéide*. Les épitaphes montrent que les Chrétiens eux-mêmes y puisèrent volontiers des formules[1]. Bernard Silvestre au XII^e^ siècle, comme autrefois le païen Servius au IV^e^[2], déclare que, de toute l'*Enéide*, le livre VI recèle la vérité philosophique la plus profonde[3]. Est-ce à dire que la tradition judéo-chrétienne pouvait s'accommoder aisément des mythes et des croyances philosophiques ou religieuses que Virgile expose à l'occasion de la descente d'Énée aux Enfers ? Si je ne me trompe, l'histoire de cette exégèse et des controverses qu'elle suscita au cours des premiers siècles reste à écrire après l'ouvrage très général de Comparetti[4], même si diverses monographies (de valeur d'ailleurs très inégale) procurent pour plusieurs auteurs un relevé des citations virgiliennes[5].

(1) E. Galletier, *Étude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions*, thèse, Paris, 1922, p. 271-274 ; R. Ilewycz, *Ueber den Einfluss Vergils auf die Carmina Latina epigraphica*, dans *Wiener Studien*, t. XL, 1918, p. 68-78 et 138-149 ; XLI, 1919, p. 46-51 et 161-166 ; R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin epitaphs*, dans *Illinois studies in language and literature*, t. XXVIII, Urbana, 1942 ; P. Boyancé, *Funus acerbum*, dans *Revue des études anciennes*, t. LIV, 1952, p. 275-289 ; H.-I. Marrou, *Épitaphe chrétienne d'Hippone à réminiscences virgiliennes*, dans *Libyca*, t. I, 1953, p. 215-230.

(2) Servius, *In Aen. VI, praef.*, éd. Thilo-Hagen, t. II, Leipzig, 1884, p. 1, 1 : « Totus quidem Virgilius scientia plenus est, in qua hic liber possidet principatum, cuius ex Homero pars maior est. Et dicuntur aliqua simpliciter, multa de historia, multa per altam scientiam philosophorum, theologorum, Aegyptiorum, adeo ut plerique de his singulis huius libri integras scripserint pragmatias ». La première phrase est reproduite par Bovo de Corvey (Cf. *Sacris erudiri*, t. VI, 1954, p. 391, 238).

(3) Bernard Silvestre, *Commentum super sex libros Eneidos Virgilii*, éd. G. Riedel, Gryphiswaldae, 1924, p. 28-115, notamment p. 28, 11 : « Profundius philosophicam ueritatem in hoc uolumine declarat Virgilius ».

(4) Un tel point de vue n'est pas envisagé par l'excellent article de S. Gsell, *Virgile et les Africains*, dans *Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger*, Alger, 1932, p. 5-42, sauf en ce qui concerne Fulgence.

(5) Outre les *indices* du *Corpus de Vienne* et des *Monumenta*, les principaux relevés sont :

L. Doppioni, *Virgilio nell'arte e nel pensiero di Seneca*, Diss. Fribourg, Firenze, 1939 ; G. Bürner, *Vergils Einfluss bei den Kirchenschriftstellern der vornikänischen*

Il convenait d'abord de constituer un répertoire aussi complet que possible des citations et réminiscences du livre VI, répertoire qui, par lui-même, donne déjà une idée de ce que fut la survie de Virgile du IIIe au VIe siècle. Pour la période postérieure, le champ de recherches étant immense, je n'ai pu que faire des sondages jusqu'au XIIe siècle. Du moins me suis-je efforcé de citer *in extenso* les textes, et d'en souligner les mots proprement virgiliens.

Certains passages, à la vérité, ne semblent pas avoir retenu l'attention des lecteurs anciens, parce qu'ils ne présentaient qu'un intérêt épisodique. D'autres sont souvent cités, mais seulement à titre d'exemples grammaticaux ou de purs clichés poétiques. Je m'attarderai surtout à ceux qui ont fourni un aliment à la pensée des hommes et ont fait l'objet de commentaires et d'interprétations de la part des auteurs en prose ; les clichés n'auront pour moi d'intérêt que lorsque le contexte chrétien leur donne un sens neuf ; de même pour les centons[1]. Bien entendu, les interprétations chrétiennes ne sauraient être séparées des exégèses païennes qui les ont précédées : celles-ci expliquent celles-là, soit qu'il y ait eu influence directe, soit au contraire opposition et réaction[2]. De plus, vu le caractère

Periode, Diss. Erlangen, 1902 ; R. Pichon, *Lactance*, thèse, Paris, 1901, p. 239-242 ; C. Weyman, compte rendu de l'éd. Schenkl de s. Ambroise, dans *Literarisches Centralblatt*, t. XLVII, 1897, p. 687-688 et 1692-1693 ; sister M. D. Diederich, *Vergil in the works of st Ambrose*, dans *Patristic studies*, t. XXIX, Washington, 1931 ; A. Luebeck, *Hieronymus quos nouerit scriptores et ex quibus hauserit*, Leipzig, 1872 ; H. Coffin, *The influence of Vergil on st Jerome and st Augustine*, dans *Classical Weekly*, t. XVII, 1924, p. 170-175 ; I. Dziech, *De Vergili cultu apud Hieronymum*, dans *Eos*, t. XXXIII, 1930-1931, p. 101-115 ; C. Rodriguez, *El alma virgiliana de san Agustin*, Escorial, 1931 ; M. E. Keenan, *Classical writers in the letters of Augustine*, dans *The classical journal*, t. XXXII, 1936-1937, p. 35-37 ; K.-H. Schelkle, *Virgil in der Deutung Augustins*, dans *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, t. XXXII, Stuttgart, 1939 ; P. Keseling, *Virgil bei Augustin*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. LXII, 1942, p. 383-384 ; LXIV, 1944, p. 95-96 ; P. Fabre, *Les citations dans la correspondance de Paulin de Nole*, dans *Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, t. CV, 1946, p. 17-38 ; H. Coffin, *Vergil and Orosius*, dans *The classical journal*, t. XXXI, 1935-1936, p. 235-241 ; F. Dexel, *Des Prudentius Verhältnis zu Vergilius*, Diss. Erlangen, 1907 ; brother A. Mahoney, *Vergil in the works of Prudentius*, dans *Patristic studies*, t. XXXIX, Washington, 1934 ; C. Schwen, *Vergil bei Prudentius*, Diss. Leipzig, 1937 ; H.-C. Coffin, *Allegorical interpretation of Vergil with special reference to Fulgentius*, dans *Classical Weekly*, t. XV, 1921, p. 33-35 ; G. Kurth, *Grégoire de Tours et les études classiques au VIe siècle*, dans *Revue des questions historiques*, t. XXIV, 1878, p. 586-593 ; S. Zwierlein, *Venantius Fortunatus in seiner Abhängigkeit von Vergil*, Diss. Würzburg. 1926; G. Zappert, *Virgil's Fortleben im Mittelalter*, dans *Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften*, t. II, 1851, 70 pages.

(1) Je ne dirai rien de l'usage fréquent qu'Ausone fait du livre VI dans le *Cento nuptialis* : p. ex., le rameau d'or et le gouffre de l'Averne représentent les parties sexuelles des deux époux (III, 11 et 18) ; etc. Il ne s'agit pas de symboles philosophiques, mais de simple libertinage.

(2) Je n'envisagerai donc pas les scoliastes et commentateurs païens pour eux-mêmes, mais dans leur rapport avec les auteurs chrétiens.

partiel et fragmentaire de notre information, nous ne pouvons connaître les exégèses chrétiennes qu'à propos de passages discontinus. Toutefois, ces passages sont nombreux, on le verra ; ils forment une trame, permettent de suivre l'attitude des Pères à mesure que se déroule le récit, et prêtent à des conclusions générales touchant leur jugement sur l'au-delà virgilien. L'on sait que les érudits modernes distinguent dans le fil du récit virgilien, comme faisait déjà Macrobe[1], la Catabase proprement dite, issue de tradition mythologique, et les exposés d'aspect philosophique et religieux ; car la synthèse était loin d'être achevée dans la pensée de Virgile lui-même. Les Pères allaient-ils savoir dissocier ces éléments divers? Et que pourraient-ils conserver au sein de la culture et de la doctrine chrétiennes?

* * *

La valeur et l'originalité des exégèses patristiques se laisseront apprécier plus sainement si on les compare à celle qu'avait proposée Sénèque. Celui-ci ne cite qu'exceptionnellement le livre VI pour un motif littéraire[2] ; il y cherche d'ordinaire un enseignement moral. Par exemple, lorsque la Sibylle de Cumes secoue vainement l'aiguillon divin pour s'en débarrasser, le passage permet à Sénèque de montrer à Lucilius que la sérénité de l'âme ne s'obtient pas au moyen de voyages qui vous ballottent matériellement : Lucilius doit secouer le poids qui lui est étranger, c'est-à-dire les vains soucis[3]. Les oracles qu'Apollon, par la bouche de la Sibylle, rend à Énée avant sa descente aux Enfers ont une signification analogue : « Chasse ce souci de ton cœur », dit-elle. Voilà, selon Sénèque, un précepte très bénéfique[4]. Et encore : « Ne cède pas à l'adversité, mais affronte-la

(1) Texte cité ci-dessous, p. 34, n. 3. Cf. E. Norden, *Aeneis Buch* VI, 2e éd., Leipzig, 1916, p. 15 ; F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 71-73 et 212-213 ; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, p. 121-123 ; 126 ; 133 ; J. Kroll, *Gott und Hölle*, Leipzig 1932 ; M. Treu, *Die neue ' orphische ' Unterweltbeschreibung und Vergil*, dans *Hermes*, t. LXXXII, 1954, p. 24-51.

(2) Sénèque, *Epist.* LIII, 3, éd. Hense, p. 150, 17 : « Cuius (litoris) ut uiciniam attigimus, non expecto, ut quicquam ex praeceptis Vergilii fiat,

OBVERTUNT PELAGO PRORAS (*Aen.* VI, 3),

aut

ANCORA DE PRORA IACITUR (*Aen.* VI, 901) :

memor artificii mei uetus frigidae cultor mitto me in mare ». On notera que, même ici, Virgile est désigné comme fournisseur de préceptes.

(3) Sénèque, *Epist.* XXVIII, 3, éd. Préchac, p. 122 : « Talem nunc esse habitum tuum cogita, qualem Vergilius noster uatis inducit iam concitatae et instigatae multumque habentis in se spiritus non sui :

BACCHATUR VATES, MAGNUM SI PECTORE POSSIT
EXCUSSISSE DEUM (*Aen.*, VI, 78-79).

Vadis huc illuc ut EXCUTIAS insidens pondus, quod ipsa iactatione incommodius fit ».

(4) Sénèque, *De beneficiis*, VII, 14, 5, éd. Préchac, p. 91 : « Hic benignissimus qui, cum te uiderit concursantem et sollicitum atque anxium, dicat :

MITTE HANC DE PECTORE CURAM (*Aen.*, VI, 85),

desine tibi molestus instare... ». Sénèque oppose cette attitude à celle du créancier.

avec plus de confiance que la Fortune ne semblera te le permettre ». Admirable précepte stoïcien[1] ! La réponse d'Énée est, aux yeux de Sénèque, celle même du Sage qui s'attend à toutes les épreuves[2].

Virgile décrit ensuite la Sibylle invoquant Hécate, puis la terre qui mugit lorsque s'entr'ouvre le gouffre de l'Averne : « C'est le moment dit la Sibylle à Énée, d'avoir du courage et un cœur ferme ». Sénèque cite deux fois ce passage, tant il l'apprécie ; il supprime toute allusion à Hécate, retient seulement l'intérêt scientifique de cette description d'un tremblement de terre[3] et, d'autre part, l'exhortation à la fermeté[4]. Qu'il s'agisse des avertissements oraculaires ou des discours d'Énée, Sénèque ne découvre donc que préceptes d'héroïsme stoïcien ; il poursuit tout naturellement ces discours lui-même, en prose, au style direct. Il attribue à notre vie d'ici-bas les monstres qui, selon Virgile, peuplent le vestibule des Enfers[5], et blâme le poète d'avoir dit que Mort et Souffrance sont des maux terrifiants ; il l'excuse toutefois en ce que le vers en

(1) Sénèque, *Epist.* LXXXII, 18, p. 306, 13 : « Virtus enim concordi animo decreta peragit ; non timet quod facit :

Tu ne cede malis, sed contra audentior ito
qua tua te fortuna sinet (*Aen.* VI, 95-96 *quam*)

Non ibis audentior, si mala illa esse credideris ».

(2) *Ibid.*, LXXVI, 33, p. 268, 24 : « Vincula et exilia et uanas humanarum formidines mentium securus audit et dicit :

'Non ulla laborum,
o virgo, nova mi facies inopinave surgit :
Omnia praecepi atque animo mecum ipse peregi (*Aen.* VI, 103-105).

Tu hodie ista denuntias : ego semper denuntiaui mihi et hominem paraui ad humana'. Praecogitati mali mollis ictus uenit. At stultis et Fortunae credentibus omnis uidetur nova rerum et inopinata facies... Sapiens adsuescit futuris malis ».

(3) Sénèque, *Naturales quaestiones* VI, 13, 5, éd. Oltramare, p. 266 : « Ideoque antequam terra moueatur, solet mugitus audiri, uentis in abdito tumultuantibus. Nec enim aliter posset, ut ait noster Vergilius :

sub pedibus mugire solum et iuga celsa moveri (*Aen.* VI, 256 *coepta*),

nisi hoc esset uentorum opus ».

(4) Sénèque, *Epist.* LXXXII, 7, p. 302, 16 : « Possis illi dicere : ' Facile prouocabas mala absentia : ecce dolor, quem tolerabilem esse dicebas, ecce mors, quam contra multa animose locutus es ; sonant flagella, gladius micat ;

nunc animis opus est, Aenea, nunc pectore firmo (*Aen.* VI, 261)'

Faciet autem illud firmum assidua meditatio... »

Dans l'*Epist.* XCV, 33, p. 432, 10, Sénèque reprend ce vers et le contamine avec un autre vers virgilien de manière à former un seul précepte :

« Nunc manibus rapidis opus est, nunc arte magistra » (*Aen.* VI, 261 et VIII, 441).

(5) Sénèque, *Epist.* CVII, 3, p. 497, 3 : « Praeparetur animus contra omnia : sciat se uenisse ubi tonat fulmen (cf. *Aen.* VI, 581) ; sciat se uenisse ubi

Luctus et ultrices posuere cubilia Curae
pallentesque habitant Morbi tristisque Senectus (*Aen.* VI, 274-275).

In hoc contubernio uita degenda est ; effugere ista non potes ; contemnes autem, si saepe cogitaueris et futura praesumpseris ». (*Aen.* VI, 275 est cité aussi *Epist.* CVIII, 29, p. 508, 3).

question peut suggérer qu'il s'agit d'apparences, non de maux réels[1]. Dans la *Lettre LIX*, construite autour de deux citations du livre VI, Sénèque s'étonne encore que Virgile place parmi les monstres les « Joies coupables de l'âme ». Car, aux yeux des Stoïciens, la joie s'oppose à la volupté et ne peut être coupable[2]. Sans vergogne, le philosophe place dans la bouche des débauchés les paroles de l'ombre de Déiphobe rappelant à Énée les fêtes nocturnes qui accompagnèrent l'introduction du cheval de Troie[3]. En fait, il s'agissait chez Virgile non de luxure, ni seulement d'orgies sacrées suivies d'un profond sommeil sur la couche nuptiale, mais aussi bien de la pieuse procession des vierges et des enfants[4]. Enfin, Sénèque prend à son compte le mot de la Sibylle à Palinure, selon lequel on ne doit pas espérer fléchir les destins par des prières[5]. Mais il

(1) Sénèque, *Epist.* CIV, 24, p. 488, 1 : « Nihil illi uidetur graue, nihil asperum, quod uirum incuruet.

Terribiles visu formae, Letumque Labosque (*Aen.* VI, 277),

minime quidem si quis rectis oculis intueri illa possit et tenebras perrumpere. Multa per noctem habita terrori, dies uertit ad risum.

Terribiles visu formae, Letumque Labosque (*Aen.* VI, 277) :

egregie Vergilius noster non re dixit terribiles esse, sed visu, id est uideri, non esse ». Le *terribiles uisu* sera r mployé, à titre de cliché, par Ambroise, *De Helia*, XIII, 49, p. 440, 17.

(2) Sénèque, *Epist.* LIX, 3, p. 84 : « Scio, inquam, et uoluptatem, si ad nostrum album uerba dirigimus, rem infamem esse et gaudium nisi sapienti non contingere : est enim animi elatio suis bonis uerisque fidentis... Itaque cum dicit Vergilius noster :

et mala mentis
gaudia (*Aen.* VI, 279-280),

diserte quidem dicit, sed parum proprie : nullum enim malum gaudium est. Voluptatibus hoc nomen imposuit et quod uoluit expressit : significauit enim homines malo suo laetos... »

(3) Sénèque, *Epist.* LIX, 17, éd. Préchac, p. 90 : « Habes ergo quare uelis sapiens esse, si nunquam sine gaudio est. Gaudium hoc non nascitur nisi ex uirtutum conscientia : non potest gaudere, nisi fortis, nisi iustus, nisi temperans. 'Quid ergo, inquis ; stulti ac mali non gaudent?' Non magis quam praedam nancti leones : cum fatigauerunt se uino (cf. *Aen.* II, 265) ac libidinibus, cum illos nox inter uitia defecit, cum uoluptates, angusto corpori ultra quam capiebat ingestae, suppurare coeperunt, tunc exclamant miseri Vergilianum illum uersum :

Namque ut supremam falsa inter gaudia noctem
egerimus nosti (*Aen.* VI, 513-514).

Omnem luxuriosi noctem inter falsa gaudia et quidem tanquam supremam agunt : illud gaudium, quod deos deorumque aemulos sequitur, non interrumpitur, non desinit ». Ces vers sont cités aussi, mais à titre grammatical, par Avit, *Epist. ad Viuentiolum rhetorem*, *MGH*, *Auct. ant.*, t. VI, p. 86.

(4) *Aen.* VI, 520-521 et II, 238-239 :

Pueri circum innuptaeque puellae
sacra canunt funemque manu contingere *gaudent*.

(5) Sénèque, *Epist.* LXXVII, 12, p. 272, 16 : « Quid fles, quid optas? Perdis operam :

Desine fata deum flecti sperare precando (*Aen.* VI, 376).

Rata et fixa sunt, et magna atque aeterna necessitate ducuntur ». Ce passage est cité, y compris le vers virgilien, par Robert Grossetête, *De libero arbitrio*, c. 11, éd.

repousse comme fiction poétique l'image terrifiante que Virgile présente des Enfers, sombre prison gardée par Cerbère. Car la mort, aux yeux du philosophe, n'est pas un mal et n'a rien de redoutable[1].

L'attitude de Sénèque à l'égard du livre VI est maintenant claire. Il s'intéresse exclusivement à la partie qui précède la descente aux Enfers, c'est-à-dire à ce qui concerne la conduite de l'homme. Énée est à ses yeux le type du Sage stoïcien. Il lui faut pourtant constater, comme à regret, que la terminologie de Virgile ne concorde pas toujours avec celle des manuels de l'École. L'essentiel du livre : description des Enfers, doctrine métaphysique sur l'outre-tombe, lui échappe totalement. La seule fois où il en parle, c'est pour blâmer le poète de faire, par ses vaines fictions, redouter la mort. L'on se doute que l'intérêt porté par les Pères au livre VI sera tout autre : les passionne avant tout la description et la conception de l'au-delà.

* * *

Au début du livre, Virgile narre l'arrivée d'Énée au temple d'Apollon à Cumes ; il rappelle à cette occasion que le temple fut consacré par Dédale, à la suite du vol qui le conduisit de Crète jusqu'à la côte campanienne. Puis il décrit les portes du temple, où Dédale représenta notamment le labyrinthe aux détours inextricables ; mais ses mains ne purent graver la chute de son fils Icare, tant ce souvenir lui était douloureux.

Ce passage n'est pas oublié à l'époque patristique. Le vol de Dédale est considéré par les Pères, sans doute à la suite de commentateurs néo-platoniciens[2], comme l'image du vol de l'âme[3]. Paulin de Nole, dans un

L. Baur, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. IX, 1912, p. 205, 17.

(1) Sénèque, *Epist.* LXXXII, 16, p. 305, 15 : « Mors contemni debet magis quam solet : Multa enim de illa credimus, multorum ingeniis certatum est ad augendam eius infamiam ; descriptus est carcer (cf. *Aen.* VI, 734) infernus et perpetua nocte oppressa regio (cf. *Aen.* VI, 670 et 827), in qua

ingens ianitor (*Aen.* VI, 400) Orci
ossa super recubans antro semesa cruento (*Aen.* VIII, 296-297)
aeternum latrans exsangues terreat umbras (*Aen.* VI, 401).

Etiam cum persuaseris istas fabulas esse nec quicquam defunctis superesse, quod timeant, subit alius metus : aeque enim timent, ne apud inferos sint, quam ne nusquam ». On notera avec quel art du centon Sénèque a inséré le passage du livre VIII entre les vers 400-401 du livre VI.

(2) Cf. mon article *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin*, dans *Revue des études anciennes*, t. XLVI, 1944, p. 65-73.

(3) Outre le texte d'Ambroise cité ci-dessous, p. 50, n. 1, cf. Ambroise, *De Abraham*, II, 8, 56, *CSEL*, t. XXXII, 1, p. 610, 1 : « spiritalibus alarum remigiis caelum (cf. *Aen.* VI, 15-19) superuolans » ; *Exameron* I, 7, 25, p. 24, 1 ; Paulin de Nole, *Carm.* XXVII, 30, *CSEL*, t. XXX, p. 275 : « Ausus in excelsum fragili me credere pinna (cf. *Aen.* VI, 15) » ; Jean de Fécamp, *Confessio theologica*, III, 98, éd. J. Leclercq, p. 145 : « Adhibe praepetes pennas, da uirtutum celeres alas » ; cf. p. 188, 72.

poème à Ausone, compare le destinataire à Dédale qui sut, en volant, atteindre le but ; ses propres essais à l'imitation du maître sont, au contraire, aussi téméraires que la tentative d'Icare. Ausone retourne le compliment : c'est Paulin plutôt, assure-t-il, qui, malgré sa jeunesse, représente Dédale, puisqu'il sait atteindre le sublime sans tomber[1]. Le *remigium alarum* (*Aen.* VI, 19), selon l'interprétation courante des sermonnaires, n'est autre que les ailes de la charité chrétienne. Les « détours inextricables » du labyrinthe sont mentionnés par Jérôme[2] et Augustin[3]. Lactance et Ambroise les interprètent comme le dédale des systèmes philosophiques contradictoires, sources d'erreur[4]. Cassien va jusqu'à imaginer comme un labyrinthe les ténèbres du Tartare[5]. Quant aux vers sur le désespoir de Dédale, ils paraissent à Ruricius si expressifs qu'il les met en parallèle avec le verset du Psalmiste sur l'âme inconsolable[6]. Au contraire, la description virgilienne de l'antre de la Sibylle et de sa possession par le

(1) Ausone, *Epist. ad Paulinum* XIX, *MGH., Auct. ant.*, t. V, p. 180, 32 : « Accessit tibi ad artem poeticam mellea adulatio. Quid enim aliud agunt :

Audax Icario qui fecit nomina ponto

et qui Chalcidicas moderate enavit ad arces (cf. *Aen.* VI, 16-17),

nisi ut tu uegetam et sublimem alacritatem tuam temeritatem uoces, me uero et consultum et quem filius debeat imitari, salutari prudentia praeditum dicas ? Quod equidem contra est. Nam tu summa sic appetis, ut non decidas : senectus mea satis habet, si consistat ».

(2) Jérome, *In Ezech., prol. in lib. XIV*, *P. L.*, t. XXV, 447 D : « Quod in principio templi Ezechielis debui dicere, nunc praepostero ordine in fine dicturus sum, illius uersiculi memor :

Hic labor ille domus et inextricabilis error (*Aen.* VI, 27) ».

(3) Augustin, *Civ. Dei.* XVIII, 13, *CSEL*, t. XL, 2, p. 283, 25 (à propos du labyrinthe) : « Quo cum intrassent homines, inextricabili errore inde exire non poterant ».

(4) Lactance, *De ira Dei*, VII, 1, *CSEL*, t. XXVII, p. 77, 17 : « Cum saepe philosophi per ignorantiam ueritatis a ratione desciuerint atque in errores inciderint inextricabiles — id enim solet his euenire quod uiatori uiam nescienti et non fatenti se ignorare, ut uagetur, dum percontari obuios erubescit — illud tamen nullus philosophus adseruit umquam, nihil inter hominem ac pecudes interesse » (Il ajoute aussitôt que cette théorie est celle des Épicuriens, qui sont indignes du nom de philosophes) ; Ambroise, *In Ps. CXVIII*, *sermo* XVIII, 47, *CSEL*, t. LXII, p. 422, 3 : « inextricabiles erroris laqueos » ; cf. Chalcidius, *In Tim.*, CCCXXV, p. 348, 21 : « inextricabiles incurremus errores ».

(5) Cassien, *Inst.*, III, 3, 6, *CSEL*, t. XVII, p. 36, 26 : « inextricabiles tenebras Tartari ».

(6) Ruricius, *Epist.* II, 4, *CSEL*, t. XXI, p. 375, 21 : « Sicut dixit ille paternam indicans de filii amissione pietatem :

Bis conatus erat casus effingere in auro,

bis patriae cecidere manus (*Aen.* VI, 32-33),

uel quod potius a me dicitur, quoniam negabat consolari anima mea (*Ps.* LXVI, 4) » ; Ausone, *Mosella*, v. 300-302, *MGH*, *Auct. ant.*, t. V, p. 92 :

« Aedis

conditor Euboicae, casus quem fingere in auro

conantem Icarios patrii pepulere dolores. » Cf. H. Hagendahl, *Methods of citation in postclassical Latin prose*, dans *Eranos*, t. XLV, 1947, p. 114-128, sur l'usage d'allier un vers profane et un verset biblique.

dieu n'a pas intéressé les Pères, quoique les Sibylles, spécialement celle de Cumes, aient souvent passé pour avoir annoncé le Christ[1]. Ils ont seulement goûté la prière d'Énée à Phébus : Paulin de Nole et Prudence en remploient les formules tout en changeant le destinataire[2] ; Paulin est sensible non moins à la détresse du suppliant qu'à la miséricorde divine[3].

Les deux cents vers suivants, qui étaient aux yeux de Sénèque l'essentiel du livre VI parce qu'ils définissent selon lui l'attitude du héros stoïcien prêt à l'épreuve[4], n'ont fourni que quelques clichés littéraires[5] et des formules d'épitaphes[6]. Tandis que les Néo-Platoniciens Tiberianus et Macrobe s'intéressent à l'épisode du rameau d'or[7], Martianus Capella

(1) Voir par exemple, P. Lieger, *Christus im Munde der Sibylle, Jahresbericht des kaiserl.-kön. Ober-gymnasiums zu den Schotten in Wien*, 1911; A. Rzach, *Sibyllenorakel*, dans *P. W.*; K. Prümm, *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der IV. Ekloge Virgils*, dans *Scholastik*, t. IV, 1929, p. 54-77 ; 221-246 ; 498-533 ; P. Courcelle, *Jugements de s. Augustin et de s. Jérôme sur les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, dans *S. Augustin, l'homme la doctrine, l'influence*, Paris, Payot (sous presse).

(2) *Aen.* VI, 56 : « PHOEBE, GRAVIS TROIAE SEMPER MISERATE LABORES ».
Paulin, *Carm.* XVIII, 260, *CSEL*, t. XXX, p. 109 :
Felix sancte meos SEMPER MISERATE LABORES.
Prudence, *Psychomachia, praef.*, v. 1 :
Christe, GRAVES hominum SEMPER MISERATE LABORES.
Sidoine, *Carm.* VII, 87, p. 205, va jusqu'à remployer *Aen.* VI, 59 pour une prière à Phébus lui-même :
TOT MARIA INTRAVI DUCE TE longeque remotas
sole sub occiduo gentes.

(3) *Aen.* VI, 91 : « SUPPLEX IN REBUS EGENIS » ; Paulin, *Carm.* XXVI, 278, p. 256 : « ut opem tribuas IN REBUS EGENIS » (cf. *Carm.* XV, 284, p. 64).

(4) Voir ci-dessus, p. 7-10. Au XII^e siècle pourtant la *Visio Tnugdali*, v. 206, éd. Wagner, p. 65, remploie pour la descente aux Enfers *Aen.* VI, 95 : « TU NE CEDE MALIS, SED CONTRA AUDENTIOR ESTO ». Vers cité aussi par Jean de Salisbury, *Epist.* XCVII, *P. L.*, t. 199, 88 C, et CXLVIII, *ibid.*, 143 C, et rapproché de *Ioh.* XVI, 33 ; cf. *Epist.* CXXXVIII et CCV, *ibid.*, 117 D et 229 A, citant *Aen.* VI, 37.

(5) Ambroise, *De officiis*, III, 5, 30, *P. L.*, t. XVI, 163 A : « EXANIMUM CORPUS IACERET » (cf. *Aen.* VI, 149) ; *De Nabuthae*, V, 20, *CSEL*, t. XXXII, 2, p. 477, 19 : « BRUMALI FRIGORE » (*Aen.* VI, 205).

(6) Souvenir des funérailles de Misène, cf. F. Bücheler, *Carmina Latina epigraphica*, Leipzig, 1895, n° 1847, 3 et 1349, 3 : « TRISTE MINISTERIUM gemini soluere PARENTIS (cf. *Aen.* VI, 223) » ; n° 749, 2 : « AETERNUMQUE inde adepta PER SAECULA NOMEN (cf. *Aen.* VI, 235) », et Ilewycz, *art. cité*, p. 73 et suiv.) ; Sedulius, *Pasch. carm.*, IV, 130, p. 95 (à propos de la veuve de Naïm) :
TRISTE MINISTERIUM, cuius sors inuida matrem
iam dudum uiduam gemina uiduauerat urna.
Sidoine n'accorde aux cendres de Misène que l'honneur d'un commentaire grammatical, *Epist. ad Petreium*, IV, 11, 6, *MGH, A. a*, t. VIII, p. 63, 7 : « Huic iam, ut est illud Maronianum : CINERI INGRATO (*Aen.*, VI, 213), id est gratiam non relaturo, neniam condidimus tristem ».

(7) Tiberianus, *ap.* Servius, *In Aen.* VI, 136, p. 31, 9 : « Aurum, quo pretio reserantur limina Ditis » ; cf. Macrobe, *Sat.* V, 14, 8 et VI, 6, 8, p. 303, 22 et 379, 24 sur

à l'évocation d'Hécate par la Sibylle[1], les auteurs chrétiens ne se sont pas attardés à ces développements : Cassiodore se contente de comparer au rameau d'or l'arbre généalogique d'un haut fonctionnaire de Théodoric[2] ; le mythographe Fulgence note (sans d'ailleurs s'en effaroucher) qu'un passage touche à l'aruspicine[3]. Les seuls vers qui aient retenu l'attention sont ceux qui ont trait au salut : « Revenir sur ses pas, remonter à la lumière d'en haut, c'est le pénible effort, la dure épreuve. Quelques-uns seulement l'ont pu... que leur ardente vertu éleva jusqu'au ciel ». Servius nous apprend que ces vers avaient fait l'objet d'un commentaire néo-platonicien[4]. Lactance et saint Ambroise s'en inspirent et voient là décrits la difficulté et les effets salutaires de la pénitence[5] ; Pierre le

le rameau d'or ; sur les termes religieux, *Sat.* III, 1, 8, p. 165, 20 (citant *Aen.* VI, 229 et 635) ; VI, 8, 6, p. 388, 9 (citant *Aen.* VI, 167 à propos du sens de *lituus*) ; etc.

(1) Martianus Capella, *De nuptiis* VII, 733, éd. Dick, p. 369, 2 (à propos de la Triade) : « Denique Fata Gratiarumque germanitas et quaedam uirgo quam dicunt cœloque Ereboque potentem » (*Aen.* VI, 247) ; cf. 11, 205, p. 77, 7 : « Quandam etiam fontanam uirginem deprecatur secundum Platonis quoque mysteria Ἄπαξ καὶ Δὶς ἐπέκεινα potestates ». La vierge en question est Hécate ; cf. le texte de Favonius Eulogius cité ci-dessous, p. 26, n. 2, et mes *Lettres grecques en Occident*, p. 202.

(2) Cassiodore, *Variae*, V, 4, 6, *MGH, Auctores antiquissimi*, t. XII, p. 146, 11 : « Concordat huic familiae ramus ille ditissimus qui Vergiliano carmine semper enascitur. Hoc enim

AVULSO NON DEFICIT ALTER
AUREUS, ET SIMILI FRONDESCIT VIRGA METALLO (*Aen.* VI, 143-144) ».

Simili est, chez Virgile, la leçon du *Palatinus* et du *Romanus*.

(3) Fulgence, *Virgiliana continentia, praef.*, éd. Helm, p. 84, 11 : « (Georgicorum) tertius omnis aruspicinam continet, quam quidem et in sexto tetigit, dum dicit :

ET SUMMAS CARPENS MEDIA INTER CORNUA SETAS
IGNIBUS INPONIT SACRIS LIBAMINA PRIMA (*Aen.* VI, 245-246) ».

Cf. Servius, *In Aen.*, VI, 244, p. 44, 1 : « Haec autem pertinent ad uictimarum explorationem, ut, si non stupuerint, aptae probentur ».

(4) Texte cité ci-dessous, p. 26, n. 1 ; cf. mes *Recherches sur les Confessions*, p. 134, n. 4.

(5) Lactance, *Inst.*, VI, 24, 9, p. 573, 1 : « Et idcirco Deus imbecillitatem nostram sciens pro sua pietate aperuit homini portum salutis, ut huic necessitati, cui fragilitas nostra subiecta est, medicina paenitentiae subueniret. Ergo quicumque aberrauerit, referat pedem seque quam primum recipiat ac reformet :

SED REVOCARE GRADUM SUPERASQUE EVADERE AD AURAS
HOC OPUS, HIC LABOR EST (*Aen.* VI, 128-129).

Degustatis enim male iucundis uoluptatibus uix diuelli ab iis possunt : facilius recta sequerentur, si earum suauitates non attigissent. Sed eripiant se malae seruituti... » ; Ambroise, *De Caïn et Abel*, II, 9, 35, p. 407, 11 : « nocentes moriuntur, qui gradum a peccatis revocare noluerint.... Inseritur hoc loco dogma de incorruptione animae... Cum huius carnis anima nostra deposuerit inuolucrum et quodam carcere isto (cf. *Aen* VI, 734) fuerit absoluta corporeo, in illum superiorem reuolans locum, unde nostris infusa (cf. *Aen.* VI, 726) uisceribus compassione corporis huius ingemuit ». Sur le concept de *metanoia*, auquel ressortit tout le développement, cf. P. Hadot, *Épistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie*, dans *Actes du XI^e Congrès international de philosophie*, Bruxelles, 1953, XII, p. 31-36 ; ces vers sont employés aussi pour des inscriptions votives et des épitaphes païennes et chrétiennes ; cf. Büche-

Vénérable la difficulté de la vertu opposée à notre inclination aux vices[1]. Claudianus Mamertus admire ceux qui s'élèvent jusqu'au ciel[2], et prend soin d'omettre l'hémistiche, pourtant proverbial[3], qui les dit fils des dieux et favorisés de l'amitié de Jupiter.

Plus tard, Jean de Salisbury insistera, au contraire, sur cet hémistiche, et croira découvrir dans le passage de Virgile une allusion à trois sortes d'Élus : ceux qui sont prédestinés dès avant leur naissance, ceux à qui la Grâce rend faciles les bonnes œuvres, ceux qui n'obtiennent le ciel qu'après une vie d'épreuves et par leur mort[4]. Ces vers, on le verra[5], avaient été reliés par un commentateur néo-platonicien à l'exégèse du passage sur les replis du Styx, obstacle pour le retour de l'âme au ciel. Prudence ose remployer ces vers pour décrire, par contraste, la facilité avec laquelle Jésus remonta des Enfers vers les régions supérieures[6], Arator pour

LER, nº 279, 18 : « Tantae molis OPUS SUPERAS consurgere IN AURAS » ; 286, 5 : « indice sub Proclo SUPERAS elatus AD AURAS » ; 669, 8 SUPERAS quo surgat AD AURAS ; 703, 3 « SUPERAS meritis redituruś AD AURAS ».

(1) PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Epist.* XIV, *P. L.*, t. CLXXXIX, 206 B : « Vt ait quidam :

FACILIS DESCENSUS AVERNI,
SED REVOCARE GRADUM SUPERASQUE EVADERE AD AURAS,
HIC LABOR, hic gemitus (*Aen.* VI, 126, 129)

Istud ad quid? Vt sapienter aduertas ad uitia demergentia in interitum pronam esse humanam naturam, ad uirtutes subleuantes ad coelum difficulter se attollere humanam segnitiem ». Vers cités aussi par PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum* CXLV, *P. L.*, t. CCV, 347 B ; THOMAS DE CITEAUX, *In Cant.* VIII, *P. L.*, t. CCVI, 548 C ; HÉLINAND DE FROIDMONT, *Epist. ad Galterum*, *P. L.*, t. CCXII, 749 D.

(2) CLAUDIANUS MAMERTUS, *De statu animae*, III, 15, *CSEL*, t. XI, p. 184, 10 : « Et iterum opulens negotium et dites causae ad dicendum proliciunt et paene blanditer obuiae suapte specie describi sese quaesunt atque etiam cogunt. Sed hasce excellentias et praeeminentias ac supremitates illi potissimum, illi adeant, si qui illi sunt quos ARDENS EVEXIT IN AETHERA VIRTUS (*Aen.* VI, 130) ».

(3) PLINE LE JEUNE, *Epist.* I, 2, 2, éd. GUILLEMIN, p. 3 : « Nam uim tantorum uirorum PAUCI QUOS AEQUUS (*Aen.* VI, 129) adsequi possunt » ; TERTULLIEN, *Ad nationes*, II, 13, 20, *Corpus Christianorum*, t. I, 1, p. 67, 20 : « Et est Vergilii : AEQUUS IUPPITER (*Aen.* VI, 129) » ; SIDOINE APOLLINAIRE, *Epist. ad Claud. Mam.* IV, 3, 10, *MGH., Auct. ant.*, t. VIII, p. 56, 21 : « Nam te, cui, seu liberum seu ligatum placeat alternare sermonem, intonare ambifariam suppetit, PAUCI QUOS AEQUUS AMAVIT (*Aen.* VI, 129), imitabuntur ». Il est curieux de voir Sidoine appliquer à Claudianus Mamertus l'hémistiche que celui-ci évite dans son traité.

(4) JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, V, 4, 547a, t. I, p. 295, 8 : « Amici quidem Dei fiunt aut gratia, cessantibus meritis, ut Hieremias et Iohannes sanctificati antequam nati..., aut meritis ex gratia, ut qui FACILI uia bonorum operum, sicut penitens latro, uel difficili et felici transitu merentur regna celorum, uelut apostolorum chorus et martirum. Hos autem tres ordines innuit Maro... (citation d'*Aen.* VI, 126-131) ».

(5) Ci-dessous, p. 26, n. 1.

(6) PRUDENCE, *Cathem.*, III, 198, éd. LAVARENNE, p. 19 :

Nam modo corporeum memini
de Phlegethonte GRADU FACILI
AD SUPEROS remeasse Deum.

dépeindre les résurrections qu'opéra le Christ, vainqueur de la mort[1].

* * *

Au moment précis de la descente aux Enfers, Virgile fait une pause et s'excuse de poursuivre son récit, tant il est téméraire de révéler la nature de l'au-delà : « *Sit mihi fas audita loqui* » (*Aen.* VI, 266).

Lactance accorde à ce passage un intérêt particulier. Il y voit l'aveu que les poètes païens ne possèdent pas sur l'outre-tombe une révélation aussi sûre que les prophètes de la tradition judéo-chrétienne : Virgile annonce qu'il rapporte seulement des on-dit. Lactance est d'ailleurs persuadé que ces on-dit remontent en dernière analyse à la Révélation, plus ou moins déformée en passant de bouche en bouche, et que Virgile a pu ainsi entrevoir même le dogme de la résurrection que les commentateurs prêtent volontiers à Platon[2]. L'hémistiche resta longtemps célèbre : saint Jérôme le cite pour s'excuser de décrire par ouï-dire, et non en témoin oculaire, le sac de Rome par Alaric[3].

Les beaux vers par lesquels Virgile dépeint Énée et la Sibylle s'enfonçant dans la nuit déserte, qui décolore les objets, se gravèrent également dans la mémoire des hommes[4]. Mais ce sont surtout, l'on s'en doute, les allégories du vestibule des Enfers (*Aen.* VI, 274-281) qui connurent

(1) Arator, *De actibus Apostolorum*, I, 171-172, *CSEL*, t. LXXII, p. 21 :

Cum defleta etiam perfunctaque corpora luci
redderet et superas iterum concederet auras.

(2) Lactance, *Inst.* VII, 22, 1, p. 652, 17 (après une description des Enfers tirée d'*Aen.* VI) : « Figmenta haec esse poetarum quidam putant ignorantes unde illa poetae acceperint, ac negant haec fieri posse : nec mirum est ita illis uideri. Aliter enim quam res habet traditur a poetis : qui licet sint multo antiquiores quam historici et oratores et cetera genera scriptorum, tamen quia mysterium diuini sacramenti nesciebant et ad eos mentio resurrectionis futurae obscuro rumore peruenerat, eam uero temere ac leuiter auditam in modum commenticiae fabulae prodiderunt. Et tamen idem testati sunt non auctorem se certum, sed opinionem sequi, ut Maro qui ait :

Sit mihi fas audita loqui (*Aen.* VI, 266) ».

L'interprétation de Lactance n'est d'ailleurs pas spécifiquement chrétienne, car cf. Servius, *In Aen.* VI, 266 : « Sit mihi fas audita loqui. De alta dicturus prudentia miscet poeticam licentiam ». Cf. ci-dessous, p. 55, n. 1. Favonius Eulogius, *In Somn. Scip.*, éd, Holder, p. 10, 29.

(3) Jérome, *Epist. ad Principiam* CXXVII, 13, *CSEL*, t. LVI, p. 155, 11 : « Cum interim, ut in tanta confusione rerum Marcellae quoque domum cruentus uictor ingreditur, — sit mihi fas audita loqui, immo a sanctis uiris uisa narrare ».

(4) Bède, *Hist. Eccl.*, V, 12, *P. L.*, t. XCV, 248 D : « Cum progrederemur sola sub nocte per umbras... ». (Cf. *Aen.* VI, 268) ; Tertullien, *De anima* XLIII, 7, éd. Waszink, p. 59, 29 : « Cui (= sommo) legitime fruendo dies cedit, nox legem facit, auferens rerum etiam colorem » (cf. *Aen.* VI, 272) ; Prudence, *Cathem.* II, 7, p. 8 « rebusque iam color redit uultu nitentis sideris » ; Claudien, *Get.* 37 : « uiuusque redit color urbibus aegris » ; C. Weyman, *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Poesie*, Muenchen, 1926, p. 67.

un succès croissant à l'aube du Moyen âge. Claudien[1], Orose[2], l'auteur du *Carmen de aue Phoenice*[3], celui du *Carmen de resurrectione*[4] rivalisent d'enthousiasme, sans rapporter ces allégories à la vie d'ici-bas comme faisait Sénèque[5]. Grégoire de Tours compte le vestibule et autres lieux infernaux comme les mensonges virgiliens les plus notables[6]. Paulin de Périgueux fait abattre par saint Martin, — miracle fameux entre tous, — l'orme aux vains songes que Virgile avait placé au centre de ce vestibule[7].

De toutes les allégories, Augustin retient seulement le « *consanguineus Leti Sopor* », car cette référence profane lui permet d'expliquer les expressions scripturaires qui comparent la mort à un sommeil[8]. La référence est d'ailleurs mal choisie, car Sopor désigne ici, non le sommeil, mais la léthargie qui accompagne l'excès des plaisirs sensuels[9]. Ambroise préférait avec raison, pour cette comparaison du sommeil et de la mort, un passage de la fin du livre VI[10]. Inversement l'« ombre au triple corps » du vers 289

(1) Claudien, *In Rufinum*, I, 29, *MGH*, *A. a.*, t. X, p. 19, présente d'après Virgile Discordia, Senectus, Luctus...

(2) Orose, *Hist.* II, 4, 8, *CSEL*, t. V, p. 89, 7 : « ... quibus Egestas turpis (*Aen.* VI, 276) atque obscena Fames (*Aen.* III, 367) domi timerentur ».

(3) Lactance (?), *De aue Phoenice*, v. 15-20, *CSEL*, t. XXVII, 1, p. 136, présente d'après Virgile *Morbi, Senectus, Metus, Luctus, Egestas, Curae, Fames.*

(4) *Carmen de resurrectione*, v. 246-249, éd. Waszink, dans *Florilegium Patristicum*, suppl. I, Bonn, 1937, p. 92 :

> Iraeque Insidiaeque absunt et dira Cupido (cf. *Aen.* VI, 372 et 721)
> exclususque Metus, pulsaeque a limine Curae.
> Hinc malus extremis relegatur exul in oris
> beatosque Labor uetitus contingere fines (cf. *Aen.* VI, 274-279).

(5) Ci-dessus, p. 8, n. 5.

(6) Grégoire de Tours, *Glor. mart. praef.*, *MGH*, *Script. rer. merov.*, t. I, 2, p. 488, 2 : « Non Plutonis triste vestibulum (*Aen.* VI, 273), non Proserpinae stuprosum raptum, non Cerberi triforme caput (cf. *Aen.* VI, 402-403 et 417), non reuoluam Anchisae colloquia, (cf. *Aen.* VI, 689)... non Eomenidum uariorumque monstrorum formas (*Aen.* VI, 277-280) exponam, non reliquarum fabularum commenta, quae hic auctor aut finxit mendacio aut uersu depinxit heroïco ».

(7) Paulin de Périgueux, *De uita Martini*, II, 260, *CSEL*, t. XVI, p. 44 :

> Pandebat ramos, annosa et bracchia late (*Aen.* VI, 282).

Chez Sulp. Sév., *Vita Mart.* 13, *CSEL*, t. I, p. 122, 16, cet arbre était un pin sacré.

(8) Augustin, *Epist. ad Honoratum* CXL, 32, 76, *CSEL*, t. XLIV, p. 224, 20 : « Et alia innumerabilia testimonia aperte per scripturas utriusque Testamenti reperiuntur. Vnde et ille ait :

> consanguineus Leti Sopor (*Aen.* VI, 278),

et si aduertas, multa inuenies etiam in saecularibus litteris, ubi mors somno comparatur » ; *De natura et origine animae* IV, 18, 28, *CSEL*, t. LX, p. 408, 17 : « Neque enim frustra eos, qui mortui sunt, appellat sancta Scriptura dormientes, nisi quia est quodammodo consanguineus Leti Sopor ».

(9) Schelkle, *Virgil in der Deutung Augustins*, p. 116-117.

(10) Ambroise, *De bono mortis* VIII, 34, *CSEL*, t. XXXII, 1, p. 733, 13 : « Somnus autem bonus, quoniam quies est... Dulcis igitur quies mortis » ; *De excessu Satyri* I, 72, 16, *CSEL*, t. LXXIII, p. 246 : « Somni similis imago mortis » (cf. *Aen.* VI, 520-522).

est bien comprise par Augustin comme désignant Géryon[1]. Les expressions par lesquelles Virgile décrit les spectres infernaux sont ingénieusement utilisées par Prudence pour ridiculiser la théorie manichéenne du corps fantomatique du Christ[2].

Énée aperçoit maintenant les âmes des défunts privés de sépulture, qui essaient vainement de se faire admettre dans la barque de Charon. Cet épisode revint en mémoire à propos d'un grave problème suscité par le sac de Rome en 410 : Tant de chrétiens avaient été tués d'un coup, qu'on n'avait pu les enterrer tous. Les païens en conclurent que le Christ n'avait pas protégé ses fidèles : car, au témoignage de Virgile, — d'accord sur ce point avec l'opinion populaire —, l'âme privée de sépulture est condamnée à errer longuement. Augustin repousse cette croyance à l'aide des textes scripturaires qui promettent pleine assistance aux justes[3]. Il sait trop que quantité de martyrs, eux non plus, n'ont jamais été ensevelis[4]. Les nombreuses apparitions de défunts, païens ou chrétiens, qui, tel le Palinure de Virgile, réclament un tombeau, ne doivent pas induire à croire que la sépulture soit nécessaire à l'âme pour parvenir au repos et à la récompense ; Augustin considère donc cet épisode comme pure fiction[5]. Il oppose à l'opinion de Virgile celle des philosophes plato-

(1) Augustin, *De Trinitate* VIII, 2, *P. L*, t. XLII, 948 (pour expliquer la Trinité) : « Nullus cogitetur per locorum spatia contactus aut complexus, quasi trium corporum : nulla compago iuncturae, sicut tricorporem Geryonem fabulae ferunt » ; cf. *Aen.* VI, 289 :

Gorgones, Harpyaeque et forma tricorporis umbrae,

où *tricorpor* est un hapax.

(2) Prudence, *Apotheosis*, v. 956-958, éd. Lavarenne, p. 35 :

Aerium Manicheus ait sine corpore uero
pervolitasse Deum, mendax fantasma
cavamque corporis effigiem (cf. *Aen.* VI, 292-293).

(3) Augustin, *De cura pro mortuis gerenda* II, 3, *CSEL*, t. XLI, p. 624, 4 : « Ac primum utrum intersit aliquid ad inferendam uel augendam miseriam post hanc uitam spiritibus hominum, si eorum corpora sepulta non fuerint, non secundum opinionem utcumque uulgatam, sed potius secundum religionis nostrae sacras litteras est uidendum. Neque enim credendum est, sicut apud Maronem legitur, insepultos nauigando atque transeundo inferno amne prohiberi, quia scilicet

nec ripas datur horrendas et rauca fluenta
transportare prius quam sedibus ossa quierunt (*Aen.* VI, 327-328).

Quis cor christianum inclinet his poeticis figmentis, cum Dominus Iesus... (citations de *Matth.* X, 30 ; *Luc* XII, 4) ».

(4) *Ibid.*, IX, 11, p. 638, 12 : « An forte reuocandum est in opinionem, quod infernum fluuium insepulti non poterant transmeare ? Absit hoc a fide Christiana ; alioquin pessime actum est cum tanta martyrum multitudine, quorum non potuerunt corpora sepeliri ».

(5) *Ibid.*, X, 12, p. 639, 13 : « Feruntur quippe mortui nonnulli, uel in somnis uel alio quocumque modo, adparuisse uiuentibus atque ubi eorum corpora iacerent inhumata (*Aen.* VI, 325 et 374) nescientibus locisque monstratis admonuisse, ut sibi sepultura quae defuerat praeberetur. Haec si falsa esse responderimus, contra quorundam scripta fidelium et contra eorum sensus, qui talia sibi accidisse confirmant, inpudenter

niciens ou stoïciens, aux yeux de qui la sépulture est sans importance, et cite à ce propos un vers-maxime de la *Pharsale*[1]. L'appel déchirant de Palinure à Énée : « *Eripe me his, inuicte, malis* » allait pourtant résonner longtemps encore aux oreilles des générations chrétiennes[2], ainsi que le gémissement de la barque de Charon, sur laquelle Énée prend place pour traverser le Styx[3].

Il entend aussitôt les vagissements des enfants morts prématurément, puis les plaintes du groupe des suicidés. Les vers sur les bébés arrachés au sein de leur mère et plongés dans la nuit furent en usage sur les épitaphes païennes et chrétiennes[4]. Ils sont évoqués volontiers aussi par les auteurs chrétiens, notamment à propos de la Résurrection générale[5]

uenire uidebimur... » ; p. 641, 1 : « Aliquando autem fallacibus uisis homines in magnos mittuntur errores, quos talia perpeti iustum est. Velut si quisquam uideat in somnis, quod Aeneas uidisse apud inferos poetica falsitate narratur, et ei cuiuspiam non sepulti adpareat imago loquaturque talia, qualia fertur LOCUTUS (*Aen.* VI, 341) illi fuisse PALINURUS (*Aen.* VI, 337), et cum euigilauerit, ibi corpus eius inueniat, ubi iacere INHUMATUM, cum somniaret, audiuit, admonitus et rogatus, ut sepeliret inuentum ; et quia id uerum esse comperit, credat ideo mortuos sepeliri, ut eorum animae ad loca transeant, unde insepultorum animas inferna prohiberi lege somniauit : nonne ita credens plurimum a tramite ueritatis exorbitat ? »

(1) *Civ. Dei* I, 11, p. 24, 25 : « Rident haec illi, contra quos defendendam suscepimus ciuitatem Dei. Verum tamen sepulturae curam etiam eorum philosophi contempserunt. Et saepe uniuersi exercitus, dum pro terrena patria morerentur, ubi postea iacerent uel quibus bestiis esca fierent, non curarunt, licuitque de hac re poetis plausibiliter dicere : « Caelo tegitur, qui non habet urnam » (LUCAIN, *Pharsale*, VII, 819) ». Contre le souci de la sépulture, cf. PLATON, *Apol.* 40c ; CICÉRON, *Tusc.* I, 43, 103, éd. HUMBERT, p. 63 ; SÉNÈQUE, *De tranquillitate animi* XIV, 3 ; *Epist.* XCII, 32.

(2) EUTROPE, *Hist. Rom.*, IX, 13, *MGH*, *A. a.*, t. II, p. 156, 18 : « Per litteras occultas Aurelianum ita fuerat deprecatus (Tetricus), ut inter alia uersu Vergiliano uteretur : « ERIPE ME HIS, INVICTE, MALIS » (*Aen.* VI, 365) ; OROSE, *Hist.* VII, 23, 5, *CSEL*, t. V, p. 486, 5 : « ...Tetricum in Gallia minime sufficientem sustinere seditiones militum suorum scribentemque etiam.

ERIPE ME HIS, INVICTE, MALIS,

ac per hoc proditorem exercitus sui sine labore superauit (Aurelianus) ». Cet hémistiche est repris textuellement par DRACONTIUS, *De laudibus Dei*, III, 626, p. 109, et *Romulea*, X, 207, p. 185. PÉTRARQUE, *Secretum*, dial. I, ose le remployer, ainsi qu'*Aen.* VI, 370-371, dans une prière à Jésus.

(3) ENNODE, *CDXXIII (Itinerarium)*, v. 28, dans *MGH*, *A. a.*, t. VII, p. 293 : « Sub iuga transmissus GEMUIT SUB PONDERE CUMBAE » (cf. *Aen.* VI, 413).

(4) Cf. ILEWYCZ, *art. cit.*, p. 73 et suiv. ; 138 et suiv. Par ex. : l'épitaphe du chrétien Simplicius, BÜCHELER, n° 649, 3 :

« Hic est Simplicius. Nam FUNERE MERSUS ACERBO... (cf. *Aen.* » VI, 429) ou l'épitaphe païenne n° 1576, 1 : « AB UBERE RAPTUS ». Cf. *Vita Mathildis*, 20, *MG*, *SS.*, t. IV, p. 296, 31.

(5) *Carm. de resurr.*, v. 163-166, éd. WASZINK, p. 77 :

« Pullulat antiqua mortuorum puluere TURBA.
MATRES ATQUE VIRI repetita luce resurgunt,
MAGNANIMI IUVENES, PUERI INNUPTAEQUE PUELLAE (cf. *Aen.* VI 305-308),
defunctique senes animis uiuentibus adstant
INFANTUMQUE gemens resonat VAGITIBUS orbis (cf. *Aen.* VI, 426-427).

ou du massacre des Saints Innocents[1]. Augustin y fait allusion, mais ne s'attarde pas à gémir sur le sort des nouveau-nés défunts ; car, s'ils sont prédestinés, cette mort prématurée leur ouvre le ciel[2]. Saint Fulgence va jusqu'à dire que la formule d'épitaphe : « *Abstulit atra dies et funere mersit acerbo* » est inconvenante pour des Chrétiens ; car pour eux le jour de la mort, loin d'être ténébreux, marque le passage à la vraie Lumière dont parle saint Jean[3]. Quant au développement virgilien sur les suicidés, Augustin l'évoque à propos des chrétiennes violées lors du sac d'Alaric, et qui se tuèrent par désespoir : il ne peut se défendre de les blâmer comme il blâme Lucrèce, l'héroïne nationale ; il enregistre que selon Virgile (même s'il parle du tribunal des trois juges infernaux sans croire à ce mythe on ne peut plus ridicule)[4], les suicidés sont condamnés à rester dans un lieu de tristesse[5]. Il se reproche d'avoir, dans sa jeunesse, pleuré

(1) Quodvultdeus, *De promissionibus et praedictionibus Dei*, III, 9 *(De paruulis pro Christo occisis)*, *P. L.*, t. LI, 821 C : « Ad haec : ' Infantum animae flentes in limine primo (*Aen.* VI, 427) » ; Arator, *De actibus Apostolorum* I, 349, *CSEL*, t. LXXII, où les Saints Innocents sont dits ab ubere raptos (cf. II, 783, p. 121 : funere tristis acerbo) ; Ennode, XLIII, v. 91, *MGH*, *A. a.*, t. VII, p. 43 : « calcantur plantis, cum matris ab ubere raptis... (cf. *Aen.* VI, 428) ».

(2) Augustin, *Contra Iulianum* VI, 1, 1, *P. L.*, t. XLIV, 821 : « (Deus)... in praedestinatis utique paruulis quod odit absumens, ut etiam ipsos a uanitate liberatos cum sapientia diligat habitantes : quos certe si ab ubere raptos abstulerit ultimus dies (*Aen.* VI, 428-429), miror si audes dicere habitaturos cum sapientia praeter regnum Dei... » ; cf. Schelkle, *op. cit.*, p. 119-120. La Vision décrite par Boniface, *Epist.*, éd. Giles, t. I, Londres, 1844, p. 269, mentionne : « infantium numerosam multitudinem... sine baptismo morientium tristem et maerentem ».

(3) Fulgence, *Epist. ad Gallam uiduam* II, 3, *P. L.*, t. LXV, 312 B : « Absit autem ut infidelium consentientes erroribus aestimemus aut dicamus quia illum iuuenem Christianum.

abstulit atra dies et funere mersit acerbo (*Aen.* VI, 429).

Illos namque atra dies aufert, qui secundum Ioannis apostoli dictum in tenebris sunt et in tenebris ambulant et nesciunt ubi ambulant quia tenebrae obcaecauerunt oculos eorum (*I Ioh.* II, 11). Illos abstulit atra dies, quos lux uera uehementer obiurgans : Hoc est autem, inquit, iudicium, quia lux in mundum uenit et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem ; erant enim eorum mala opera (*Ioh.* III, 19) ». On remarquera qu'Augustin, à la note précédente, a pris soin de substituer *ultimus* à *atra*.

(4) Augustin, *De utilitate credendi* IV, 10, *CSEL*, t. XXV, I, p. 14, 9 (à propos de l'erreur) : « Exemplum est, ut si quisquam uerbi gratia dicat et credat Rhadamantum apud inferos audire (*Aen.* VI, 566-567) ac diiudicare causas mortuorum, eo quod Maronis in carmine id legerit. Hic enim errat duobus modis : quod et rem non credendam credit, neque id putandus est credidisse ille quem legit ».

(5) Augustin, *Civ. Dei* I, 19, p. 35, 20 : « Quam (= Lucretiam) certe apud infernos iudices etiam tales, quales poetarum uestrorum carminibus cantitantur, nulla ratione defenditis, constitutam scilicet inter illos

qui sibi letum
insontes peperere manu lucemque perosi
proiecere animas (*Aen.* VI, 434-436) ;

cui ad superna redire cupienti

sur le malheureux suicide de Didon, que rappelle Énée lorsqu'il la rencontre aux Enfers[1]. Dans cet épisode, les vers les plus célèbres, outre le « *Siste gradum* » d'Énée à Didon[2], furent ceux qui la peignent insensible comme un marbre aux paroles d'Énée[3]. Les Champs des Pleurs réservés aux amants infortunés furent représentés sur une peinture du palais de Trèves qu'Ausone décrit longuement à l'aide des vers du livre VI[4].

Des Champs des Pleurs, Énée accède au lieu de séjour des héros tombés sur le champ de bataille ; il y converse longuement, sous le regard des ombres curieuses[5], avec Déiphobe mutilé. Ces vers ont encore donné à Ausone l'occasion de composer une épitaphe pour Déiphobe[6], tandis que Jérôme menace plaisamment son ennemi Onasus de lui couper le nez, c'est-à-dire de lui faire subir la mutilation de Déiphobe[7]. L'épisode fit

FAS OBSTAT TRISTISQUE PALUS INAMABILIS UNDAE
ADLIGAT (*Aen.* VI, 438-439).

An... non se occidit insontem, et ideo potest a litteratis eius defensoribus dici non esse apud inferos inter illos

QUI SIBI LETUM
INSONTES PEPERERE MANU ? »

Augustin montre qu'il connaît aussi le développement antérieur sur Minos et ses assesseurs (*Aen.* VI, 431-433). *Ad superna redire cupienti* me paraît une interprétation dans un sens néo-platonicien d'*Aen.* VI, 436-437 : « Quam uellent aethere in alto nunc et pauperiem et duros perferre labores », conforme à l'exégèse des textes cités ci-dessous, p. 26, n. 1 sqq.

(1) AUGUSTIN, *Conf.* I, 13, 21, 11, éd. LABRIOLLE, p. 18 : « Flebam Didonem EXSTINCTAM FERROQUE EXTREMA SECUTAM (*Aen.* VI, 457), sequens ipse extrema condita tua relicto te ». Passage repris par ALVAR DE CORDOUE, *Epist.* IV, 10, éd. J. MADOZ, Madrid, 1947, p. 123 : « ... flerent Didonem EXSTINCTAM FERROQUE EXTREMA SECUTAM ».

(2) *Aen.* VI, 465. Fréquent sur les épitaphes, par ex. BÜCHELER, nº 995 A 2.

(3) ARNOBE, *Aduersus nationes* II, 24, éd. MARCHESI, p. 95, 2 : « Aut MARPESIA, ut dictum est, rupes STABIT elinguis et mutus (cf. *Aen.* VI, 471) » ; LACTANCE, *De mortibus persecutorum* XXX, 5, p. 207, 22 : « mutus stupet quasi DURA SILEX AUT STET MARPESIA CAUTES » ; cf. MACROBE, *Sat.* IV, 1, 1, p. 222, 1.

(4) AUSONE, *Cupido cruciatus, praef., MGH, A. a.*, t. V, p. 121, 3 : « ... Sed illae heroicae, quae sibi ignoscunt et plectunt deum, quarum partem in LUGENTIBUS CAMPIS (*Aen.* VI, 441) Maro noster enumerat...

AERIS IN CAMPIS (*Aen.* VI, 887), memorat quos Musa Maronis,
MYRTEUS amentes UBI LUCUS OPACAT AMANTES (*Aen.* VI, 195 et 442-443),
ORGIA DUCEBANT (*Aen.* VI, 517-518) heroides et sua quaeque,
ut quondam occiderant, leti argumenta gerebant
ERRANTES SILVA IN MAGNA (*Aen.* VI, 451) et SUB LUCE MALIGNA (*Aen.* VI, 270). »

(5) Ce vers (*Aen.* VI, 487) a été remployé tel quel par PAULIN DE NOLE, *Carm.* XVIII, 127, p. 103 ; il l'applique aux pèlerins qui affluent au tombeau de Saint Félix : NEC SATIS EST VIDISSE SEMEL, IUVAT USQUE MORARI».

(6) AUSONE, *Epitaphia* XVII, 14, p. 75 :

Proditus ad poenam SCELERATAE fraude LACAENAE (cf. *Aen.* VI, 511)
et deformato CORPORE DEIPHOBUS (cf. *Aen.* VI, 494-495)
non habeo TUMULUM, nisi quem mihi VOCE VOCANTIS (cf. *Aen.* VI, 505-506)
et pius Aeneas et Maro composuit.

(7) JÉROME, *Epist. ad Marcellam* XL, 2, éd. LABOURT, p. 86, 5 : « Numquid unus in orbe Romano est, qui habeat TRUNCAS INHONESTO VULNERE NARES (*Aen.* VI, 497) ? »

aussi l'objet d'exégèses néo-platoniciennes. Le vers de Déiphobe à Énée : « Est-ce ta course errante sur mer qui t'a amené ici » fut interprété comme une allusion au passage d'une sphère à l'autre du fait de la métempsycose[1]. Les paroles de Déiphobe à la Sibylle, fort peu claires : « *Explebo numerum reddarque tenebris* » sont appliquées par Macrobe à la dissolution du rapport numérique qui unit une âme à un corps individuel ; cette dissolution empêche le corps d'être désormais vivifié par l'âme et entraîne la mort naturelle[2]. Servius connaît, sans l'adopter, cette exégèse d'après laquelle Déiphobe tué attend que l'heure de sa mort naturelle soit révolue[3]. Selon toute apparence l'exégèse se reliait à celle qui concerne le groupe des suicidés et qui tend à interdire le suicide[4]. Il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, des βιαιοθάνατοι[5].

Énée est averti par la Sibylle qu'il arrive au fameux *biuium* : la route droite mène à l'Élysée, la gauche au Tartare impie, lieu du châtiment

(1) *Lucani comm. Bern.* I, 455, p. 33, 24 : « Prudentes dicunt per μετεμψύχωσιν animas ad alterius climatis corpora transire nec in eo orbe uersari in quo prius fuerint. Vnde et Virgilius :

PELAGINE VENIS ERRORIBUS ACTUS (*Aen.* VI, 532) ? »

SERVIUS, *In Aen.* VI, 532, p. 76, 10, tout en adoptant cette explication, en propose encore deux autres dont l'une est de Tiberianus, néo-platonicien du IVe siècle.

(2) MACROBE, *In somn. Scip.* I, 13, 11-12, p. 525, 30 : « Constat enim numerorum certam constitutamque rationem animas sociare corporibus. Hi numeri dum supersunt, perseuerat corpus animari ; cum uero deficiunt, mox arcana illa uis soluitur, qua societas ipsa constabat, et hoc est quod fatum et fatalia uitae tempora uocamus. Anima ergo ipsa non deficit, quippe quae inmortalis atque perpetua est, sed inpletis numeris corpus fatiscit, nec anima lassatur animando, sed officium suum deserit corpus cum iam non possit animari. Hinc illud est doctissimi uatis :

EXPLEBO NUMERUM REDDARQUE TENEBRIS (*Aen.* VI, 545).

Haec est igitur naturalis uere mors, cum finem corporis solus numerorum suorum defectus adportat, non cum extorquetur uita corpori adhuc idoneo ad continuationem ferendi ».

(3) SERVIUS, *In Aen.* VI, 545, p. 77, 24 : « Alii dicunt : Cur irasceris ? In locis his sum, quamdiu uitae per uim ereptae expleam tempus, post TENEBRIS, id est meis sedibus, reddar ». J. BIDEZ et F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, t. I, Paris, 1938, p. 183, pensent contre Norden qu'il faut référer cette doctrine non à Posidonius, mais à Ostanès.

(4) Le passage ci-dessus de Macrobe se présente comme un commentaire à la doctrine de Plotin, *Enn.* I, 9, contre le suicide ; cf. F. BITSCH, *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Diss. Berlin, 1911, p. 21-23 ; F. CUMONT, *Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, dans *Revue des études grecques*, t. XXXII, 1919, p. 113-120 ; P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 174-178, et le texte d'Augustin cité ci-dessus, p. 19, n. 5. Voir en outre sur ce vers de Virgile S. REINACH, Ἄωροι βιαιοθάνατοι, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. IX, 1906, p. 312-322 ; J.-H. WASZINK, *Mors immatura*, dans *Vig. christ.*, t. III, 1949, p. 107-112 ; A.-D. NOCK, *Tertullian and the Aori, ibid.*, t. IV, 1950, p. 129-141.

(5) SERVIUS, *In Aen.* IV, 386, p. 534, 7 : « Dicunt physici biothanatorum animas non recipi in originem suam, nisi uagantes legitimum tempus fati compleuerint : quod poetae ad sepulturam transferunt, ut CENTUM ERRANT ANNOS (*Aen.* VI, 329) » ; VI, 434, p. 66, 13 : « Secundum Platonem grauiter puniuntur eorum animae, qui sibi inferunt mortem ».

des criminels. Ce passage est longuement commenté par Lactance d'après les philosophes et les poètes. Aux yeux des philosophes, dit-il, le premier chemin est celui des vertus ; l'accès en est difficile, la pente raide, mais l'on est payé de ses peines. Le second, celui des vices, est d'accès aisé, mais mène rapidement à un précipice. Les philosophes en question sont les Pythagoriciens qui comparent la vie humaine à un Y : l'adolescent parvenu au *biuium* a le choix entre *Frugalitas* et *Luxuria ;* il parviendra à la première par une éducation libérale : philosophie ou éloquence, s'il a su trouver un maître à cette fin. Idée dont l'origine pourrait être porphyrienne[1]. Chose curieuse, cette doctrine des philosophes est illustrée par Lactance à l'aide du vers de Virgile relatif au *biuium*[2]. Il ajoute pourtant aussitôt, non sans incohérence, que cette doctrine des philosophes relative à la vie sur terre est inférieure à celle des poètes, c'est-à-dire de Virgile. Car celui-ci met avec raison le *biuium* en rapport avec les Enfers. Son seul tort est d'attribuer aux morts le choix entre les deux routes. Selon Lactance, c'est le terme qui est dans l'au-delà, non les routes elles-mêmes[3]. D'autre part, il rectifie aussi la théorie des philosophes : il ne faut pas parler seulement d'un guide qui mène les jeunes gens au bien, c'est-à-dire

(1) L'image pythagoricienne du *biuium* se trouve déjà chez Platon, *Rep.* 614c et *Gorgias* 524a : « δικάσουσιν ἐν τῷ λειμῶνι, ἐν τῇ τριόδῳ, ἐξ ἧς φέρετον τὼ ὁδώ, ἡ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἡ δ' εἰς Τάρταρον ». Sur l'apologue de Prodicus et sa longue histoire, ajouter à mes *Recherches sur les Confessions de s. Augustin*, Paris, 1950, p. 192, n. 1 : C. Pascal, *Il bivio della vita e la « littera Pythagorae »* dans *Miscellanea Ceriani*, Milano, 1910, p. 57-67 ; E. Panofsky, *Hercules am Scheidewege*, dans *Studien der Bibliothek Warburg*, 1930 ; F. de Ruyt, *L'idée du bivium et le symbole pythagoricien de l'Y*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. X, 1931, 1, p. 10-41 ; F. Châtillon, *La littera Pythagorae ou la survivance du symbole de l'Y dans la littérature latine du moyen âge*, dans *Revue des études latines*, t. XXX, 1952, p. 65-66 ; Ch. Picard, *Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos, Héraclès entre le vice et la vertu*, dans *Revue archéologique*, 1953, 2, p. 10-41 ; J. Carcopino, *Le mystère d'un symbole chrétien*, Paris, 1955, p. 48-52 ; M.-A. Dimier, *La Lettre de Pythagore et les hagiographes au Moyen-âge*, dans *Le Moyen-âge*, t. LX, 1954, p. 403-418. Sur l'idée pythagoricienne et néoplatonicienne de la nécessité des études pour la montée vers Dieu, cf. W. Theiler, dans *Gnomon*, t. XXV, 1953, p. 119, surtout le texte de Porphyre cité dans mon article *La première expérience augustinienne de l'extase*, dans *Augustinus magister*, t. I, p. 55, n. 9.

(2) Lactance, *Inst.* VI, 3, 6, p. 486, 15 : « Omnis ergo haec disputatio ad frugalitatem et luxuriam spectat. Dicunt enim humanae uitae cursum Y litterae similem, quod unusquisque hominum cum primae adulescentiae limen adtigerit et in eum locum uenerit

PARTIS UBI SE VIA FINDIT IN AMBAS (*Aen.* VI, 540),

haereat nutabundus ac nesciat in quam se partem potius inclinet ; si ducem nactus fuerit qui dirigat ad meliora titubantem, hoc est si aut philosophiam didicerit aut eloquentiam aut aliquid honestae artis quo euadat ad bonam frugem, quod fieri sine labore maximo non potest, honestam et copiosam uitam disputant peracturum ; si uero doctorem frugalitatis non inuenerit, in sinistram uiam... incidere ».

(3) *Ibid.*, VI, 3, 9, p. 487, 10 : « *Poetae* fortasse *melius*, qui hoc biuium *apud inferos* esse uoluerunt, sed in eo falluntur quod eas uias mortuis proposuerunt. Vtrique ergo uere, sed tamen utrique non recte, quia oportuit uias ipsas ad uitam, fines earum ad mortem referri ».

d'un maître es arts libéraux, mais de deux guides immortels, dont le premier incite tout humain au bien, le second au mal. Lactance repousse le symbole de l'Y, car les deux chemins vont en direction diamétralement opposée, le bon vers l'Orient, le mauvais vers l'Occident. Tout en adoptant tel quel le vers virgilien sur la route gauche qui mène au Tartare impie, il substitue aux Champs Élysées la citadelle céleste *(arx mundi)*[1]. Il paraît imaginer la route gauche sur le modèle de la description allégorique que Virgile avait faite du vestibule des Enfers, mais ne garde, en fait de maux, que des vices[2]. Il admet comme Porphyre qu'à partir d'un certain moment celui qui s'y est engagé tombe dans le gouffre et ne peut plus revenir sur ses pas[3].

Ces commentaires de Lactance ont assuré au passage virgilien une longue survie parmi les Chrétiens. Sédulius intègre tels quels dans son *Carmen Paschale* les vers sur la route gauche, se contentant de substituer à l'*arx mundi* de Lactance le sein d'Abraham[4]. Zénon de Vérone pille Lactance pour un sermon, loue comme lui Virgile poète d'être encore plus précis que les philosophes spiritualistes en ce qui concerne la survie

(1) *Ibid.* VI, 4, 1, p. 489, 4 : « Vna est itaque uirtutis ac bonorum uia, quae fert non in Elysios campos, ut poetae loquuntur, sed ad ipsam mundi arcem.

At laeva malorum
exercet poenas et ad impia Tartara mittit (*Aen.* VI, 542-543). »

(2) *Ibid.* VI, 4, 3, p. 489, 13 : « In ea enim posuit deus omnia quae pro bonis habentur in terra, opulentiam dico, honorem, quietem, uoluptatem, inlecebras omnes, sed cum his pariter iniustitiam, crudelitatem, superbiam, perfidiam, libidinem, cupiditatem, discordiam, ignorantiam, mendacium, stultitiam ceteraque uitia ». Cf. ci-dessus, p. 16, n. 1-4.

(3) *Ibid.* VI, 4, 4, p. 489, 18 : « Cum uentum fuerit ad extremum, unde iam *regredi* non licet, cum omni sua pulchritudine tam subito praeciditur, ut non ante quis fraudem prospicere possit, quam *praecipitatus in altitudinem* profundam cadat. Quisquis enim praesentium bonorum specie captus et in his consequendis ac fruendis occupatus non praeuiderit ea, quae post mortem secutura sunt, seque a Deo auerterit, is uero ad inferos deiectus in aeternam damnabitur poenam ». Ce texte me paraît dériver du *De regressu* de Porphyre comme Macrobe, *Somn. Scip.* I, 3, 16, p. 526, 22 : « Nam in arcanis 'De animae reditu' disputationibus fertur ... animas... ex hac uita cum delictorum sordibus recedentes aequandas his qui in abruptum *ex alto praecipitique* delapsi sint, unde numquam facultas sit resurgendi » ; sur la source porphyrienne, cf. mes *Lettres grecques en Occident*, p. 26. Ce *regredi non licet* de Lactance rappelle aussi *Aen.* VI, 128, sur lequel cf. les textes cités ci-dessus, p. 13, n. 5, et 14 n. 1 à 4, et Guillaume de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris* II, 5, *P. L.*, t. CLXXXIV, 383B.

(4) Sedulius, *Carm. pasch.* II, 293-297, *CSEL*, t. X, p. 63 :

Dextrum quicumque necesse est
aut laeuum gradiatur iter. Sed dextra bonorum
semita conspicuos uocat in sua gaudia iustos
inque tuos, patriarcha, sinus : at laeva malorum
exercet poenas et ad impia Tartara mittit (*Aen.* VI, 542-543).

Ces deux vers sont remployés aussi dans la *Visio Tnugdali*, v. 826-828, p. 85 :

Dextra leuat sursum uel celica gaudia pandit
digna bonis digne ; nam leva malorum
exercet penas et ad impia Tartara mittit.

de l'âme et la rétribution des mérites dans l'au-delà ; cet évêque ne fait même pas difficulté comme Lactance pour admettre le mot *Elysée*[1]. Lucifer de Cagliari stipule qu'à ses yeux la route gauche qui mène au Tartare impie est l'arianisme[2]. Saint Jérôme considère que Virgile s'est exprimé à la fois en philosophe et en poète ; il loue Lactance d'identifier cette droite et cette gauche avec les vertus et les vices, et prétend retrouver le *biuium* jusque chez l'Ecclésiaste[3]. Prudence brode longuement sur le thème des deux routes, suppose deux frères empruntant chacun l'une d'elles, et ajoute à la description lactancienne des détails topographiques curieux : il fait passer la route gauche, celle qui mène aux marais fangeux, par le *nemus umbriferum* que hante l'ombre de Didon et par les *amoena uirecta* de l'Élysée païen[4].

(1) Zénon de Vérone, *I Tract.* XVI, 2, *P. L.*, t. XI, 373 A : « Philosophi de anima uaria dixerunt, sed tamen hanc esse immortalem *Epicuri, Dicaearchi Democritique* uanitatem argumentatione manifesta conuincunt. *Poetae* autem *melius*, qui duplicem uiam *apud inferos* ponunt, impiorum unam, quae ducit in *Tartarum*, piorum aliam, quae ducit ad *Elysium*, eo fortius addentes, quod defunctorum ibidem non tam formae quam facta noscantur ac necessario recipiant, secundum quod mundanae administrationis suis in actibus portant, recte dicentes :

Quisque suos patimur manes (*Aen.* VI, 743) ».

Zénon relie aux passages cités ci-dessus, p. 22, n. 3 et 23, n. 1, Lactance, *Inst.* VII, 8. 8, p. 610, 8 : « Qui omnes licet eloquentia excellerent, tamen in hac dumtaxat contentione non minus auctoritatis habuerunt qui contra hanc sententiam disserebant *Dicaearchus* primo, deinde *Democritus*, postremo *Epicurus*, adeo ut res ipsa de qua inter se pugnabant, in dubium uocaretur ». Les philosophes partisans de l'immortalité de l'âme que Lactance, d'après Cicéron, *Tusc.*, I, 16, 38 et I, 11, 23, oppose à Épicure, Démocrite et Dicéarque, étaient Phérécyde, Pythagore et Platon.

(2) Lucifer de Cagliari, *Moriendum esse pro Dei filio* 14, dans *CSEL*, t. XVI, p. 315, 13 : « Deduceris illam quam tenes uiam, non, ut Arriani tibi mentiuntur, ad caelum, sed ad inuisam mundi arcem, ad laeva malorum et ad impia Tartara (cf. *Aen.* VI, 541-542) ». Les mots *mundi arcem* montrent bien que Lucifer, comme il lui arrive si souvent, pille ici Lactance (texte cité ci-dessus, p. 23, n. 1) ; il a d'ailleurs l'air de le blâmer d'avoir appliqué cette expression au ciel. Je ne vois pas que Lucifer fasse ici contre-sens sur le texte de Virgile, comme pensait C. Pascal, *Un passo di Lucifero Caralitano*, dans *Bollettino di filologia classica*, t. XV, 1908, p. 17.

(3) Jérome, *In Ecclesiasten* X, 2, *P. L.*, t. XXIII, 1091A : « Cor sapientis in dextra eius et cor stulti in sinistra illius... Quae quidem secutus idem philosophus et poeta dicit :

Dextera quae magni Ditis sub moenia ducit,
hac iter Elysium nobis ; at laeva malorum
exercet poenas et ad impia Tartara mittit (*Aen.* VI, 541-543).

Firmianus quoque noster in praeclaro Institutionum suarum opere Y litterae meminit et de dextris ac sinistris, hoc est de uirtutibus et uitiis, plenissime disputauit ». Jérôme est suivi par Rupert, *In Ecclesiasten X*, 2, *P. L.*, t. CLXVIII, 1289A, qui rapproche les mêmes vers virgiliens de *Matth.* VI, 3 : « Que votre droite ignore ce que fait votre gauche » ; cf. aussi son *De Trinitate, In Gen.* IV, 29, *P. L.*, t. CLXVII, 354 A, citant *Aen.* VI, 542-543.

(4) Prudence, *Hamartigenia*, v. 791-801, notamment le v. 795 :

At laeuum nemus umbriferum per amoena virecta

Cf. *Aen.* VI, 473 et 638 et Prudence, *Contra Symm.* II, 851.

*
* *

Les développements brillants sur les peines du Tartare sont liés par Virgile lui-même à une présentation des fleuves infernaux. Les détails topographiques les plus concrets, cette tour qui domine la rive du Phlégéton, sont soigneusement préservés par Claudien[1]. Les auteurs chrétiens se sont intéressés de bonne heure aux fleuves de l'Enfer. Tertullien mentionne seulement en passant les marais Stygiens de Virgile[2]. Mais Minucius Felix fait déjà valoir contre les incrédules qui nient la survie de l'âme, que les auteurs païens eux-mêmes parlent du Styx aux méandres bourbeux et du Pyriphlégéton destiné à châtier les hommes dans l'au-delà : philosophes et poètes s'accordent à admettre des peines d'outre-tombe ; leur information à ce sujet vient directement des oracles païens rendus par les démons, et à travers eux des prophètes juifs ; si le Jupiter de Virgile jure par le Styx, c'est qu'il redoute lui-même le châtiment promis aux faux dieux et à leurs adorateurs[3]. Ainsi Minucius allait accréditer pour de longs siècles, parmi les chrétiens, la description virgilienne des fleuves infernaux[4].

Des exégèses néo-platoniciennes détaillées accompagnèrent bientôt les vers virgiliens sur les neuf méandres du Styx. Selon Servius, ces méandres

(1) Claudien, *In Rufinum* II, v. 469-471, *MGH, A. a.*, t. X, p. 51 :

Turris per geminos, flammis uicinior, amnes
porrigitur, solidoque rigens adamante sinistrum
proluit igne latus (cf. *Aen.* VI, 550-554).

(2) Tertullien, *De anima*, L, 3, éd. Waszink, p. 68, 10 : « Plane Stygias paludes (*Aen.* VI, 323 et 369) poeta tradidit mortem diluentes » ; sur le baptême dans l'Achéron, cf. Waszink, *éd. cit.*, p. 522, et E. Peterson, *Die Taufe im Acherusischen See*, dans *Vigiliae christianae*, t. IX, 1955, p. 1-20.

(3) Minucius Felix, *Octauius* XXXIV, 12, *CSEL*, t. II, p. 49, 22 : « Nec ignoro plerosque conscientia meritorum nihil se esse post mortem magis optare quam credere » ; XXXV, 1, p. 50, 1 : « Et tamen admonentur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis et de Stygia palude (VI, 323 et 369) saepius ambientis (*Aen.* VI, 550) ardoris, quae cruciatibus aeternis praeparata et daemonum indiciis et de oraculis prophetarum cognita, tradiderunt. Et ideo apud eos etiam ipse rex Iuppiter per torrentes ripas et atram uoraginem iurat religiose : destinatam enim sibi cum suis cultoribus poenam praescius perhorrescit ». La source principale de ce passage est *Aen.* VI, 323-324 :

Cocyti stagna alta vides Stygiamque paludem
di cuius iurare timent et fallere numen,

le second vers étant explicité à l'aide d'*Aen.* IX, 105-107. Les *doctissimi homines* semblent désigner surtout Platon, *Phédon* 112d et 113b. Cf. Bücheler, n° 1005, v. 9 (inscription païenne) :

Hic ego nunc cogor Stygias transire paludes.

(4) *Carm. de resurr.*, v. 324-326, éd. Waszink, p. 104 :

Aestuat et rapido turbatus uertice flammas
in tormenta ruens fluctuanti gurgite flumen.
Torrida se cuncta caeno miscetur arena (cf. *Aen.* VI, 296-297).

correspondent aux neuf cercles du monde, où sont enfermées les âmes du fait qu'elles connaissent colère, désir et toute sorte d'autres passions ; leur prison est la terre, et le Styx désigne la tristesse qu'engendre la vie sur terre[1]. Favonius Eulogius, qui a suivi les cours de saint Augustin au temps où celui-ci était rhéteur à Carthage, précise que le Styx désigne le flux de la πηγαία ψυχή ; selon la philosophie néo-platonicienne, cette âme était à l'origine séparée du monde ; puis elle a tendu à s'écouler du ciel sur terre par désir de gagner de sphère en sphère le monde des corps terrestres et d'y répandre la vie[2]. Macrobe précise le rapport des divers fleuves infernaux avec les châtiments de l'âme humaine : les gouffres de Dis ne signifient rien autre que le corps lui-même, prison pour l'âme. Le Léthé indique l'erreur de l'âme tombée dans le corps et qui a oublié la majesté de sa condition antérieure ; le Phlégéton désigne l'ardeur des colères et des désirs ; l'Achéron la tristesse qu'engendre le remords de nos paroles et de nos actes ; le Cocyte le deuil et les larmes ; le Styx l'abîme des haines mutuelles. Les mythes relatifs aux châtiments du Tartare sont dès lors des symboles philosophiques très clairs. Le supplice du vautour qui ronge le foie immortel de Tityos, fouille ses entrailles et

(1) Servius, *In Aen.* VI, 439, p. 66, 25 : « Novies Styx interfusa quia qui altius de mundi ratione quaesiuerunt, dicunt intra nouem hos mundi circulos inclusas esse uirtutes, in quibus et iracundiae sunt et cupiditates, de quibus tristitia nascitur, id est Styx. Vnde dicit nouem esse circulos Stygis, quae inferos cingit, id est terram ut diximus supra <127> : nam dicunt alias esse purgatiores extra hos circulos potestates » ; *In Aen.* VI, 127, p. 27, 19 : « Hanc terram in qua uiuimus inferos esse uoluerunt, quia est omnium circulorum infima, planetarum scilicet septem, Saturni, Iouis, Martis Solis, Veneris, Mercurii, Lunae et duorum magnorum ; hinc est quod habemus <439> et novies Styx interfusa coercet : Nam nouem circulis cingitur terra ; ergo omnia quae de inferis finguntur suis locis hic esse comprobabimus. Quod autem dicit : , Patet atri ianua Ditis/ sed revocare gradum superasque evadere ad auras/ hoc opus, hic labor est (*Aen.* VI, 127-129) aut poetice dictum aut secundum philosophorum altam scientiam, qui deprehenderunt bene uiuentium animas ad superiores circulos, id est ad originem suam redire » ; cf. Bitsch, *op. cit.*, p. 13 et suiv., et ci-dessus p. 13, n. 5 et 19, n. 5. Servius, *In Aen.* VI, 426 et 705, p. 65, 10 et 97, 16, fournit aussi une autre explication des *nouem circuli* comme correspondant à neuf régions des Enfers et aux différents âges de la vie ; les *prudentiores*, dit-il, doutent que le Léthé soit inclus dans ces neuf régions.

(2) Favonius Eulogius, *In somn. Scip.* I, 5-6, éd. Holder, p. 13, 33 : « Ex quo mihi uidetur Maro doctissimus Romanorum dixisse illud : Novies Stix interfusa coercet (*Aen.* VI, 439). Terra enim nona est, ad quam Stix illa protenditur : mystice ac Platonica dictum esse sapientia non ignores. Nam poetica libertate inserit fontanae animae a coelo usque in terras esse decursum. Nam sub pedibus summi patris, qui dissaepit (hinc dicitur πηγαία) Stix posita per omnes circulos fluit, imponens singulis uelut in curru aurigam, id est uitae substantiam, ex qua cuncta uiuentia originem sortiuntur, et eidem soluta redduntur. Manatque illa per cunctos uolentes commisceri, quod ex natura sunt hiulci. Interiectu sui uigoris separat, et, quod ipse mire Vergilius loquitur, coercet, ut sui generis momenta conseruent » ; cf. Jean de Salisbury, *Policr.* III, 8, 491, t. I, p. 195, 3 : « Integer nemo egreditur ; forte ideo, quia capacem hanc aream Stix novies interfusa cohercet » ; Bitsch, *op. cit.*, p. 9-12, et ci-dessus, p. 13, n. 1 ; Favonius, *op. cit.*, p. 10, 4 et 21, 20, cite aussi *Aen* VI, 646.

ne laisse aucun repos à ses chairs toujours renaissantes, est le tourment qu'inflige au criminel la conscience morale. La faim est le supplice des cupides qui se sentent démunis au sein même de l'abondance ; la roue punit les hommes qui, faute de prudence et de tempérance, se laissent ballotter par les hasards. Rouler un boulet énorme convient à ceux qui usent leur vie en efforts stériles ; avoir un noir rocher suspendu au-dessus de sa tête est le fait des ambitieux qui briguent la tyrannie[1]. Des variantes sur ce thème étaient possibles au sein même du néo-platonisme : Par exemple, Servius s'accorde avec Macrobe pour considérer la faim comme le supplice des cupides, mais réserve d'après Lucrèce le rocher aux superstitieux, le boulet aux ambitieux, la roue aux commerçants ballottés par

(1) Macrobe, *In somn. Scip.* I, 10, 9, p. 513, 27 : « Qui per diuersas gentes auctores constituendis sacris caerimoniarum fuerunt, aliud esse inferos negauerunt quam ipsa corpora, quibus inclusae animae carcerem fœdum tenebris horridum sordibus et cruore patiuntur. Hoc animae sepulcrum, hoc Ditis concaua, hoc inferos uocauerunt et omnia, quae illic esse credidit fabulosa persuasio, in nobismetipsis et in ipsis humanis corporibus adsignare conati sunt : obliuionis fluuium aliud non esse adserentes quam errorem animae obliuiscentis maiestatem uitae prioris, qua antequam in corpus truderetur potita est, solamque esse in corpore uitam putantis. Pari interpretatione Phlegethontem ardores irarum et cupiditatum putarunt, Acherontem quicquid fecisse dixisseue usque ad tristitiam humanae uarietatis more nos paenitet, Cocytum quicquid homines in luctum lacrimasque conpellit, Stygem quicquid inter se humanos animos in gurgitem mergit odiorum. Ipsam quoque POENARUM (cf. *Aen.* VI, 616) descriptionem de ipso usu conuersationis humanae sumptam crediderunt, VULTUREM IECUR INMORTALE TONDENTEM nihil aliud intellegi uolentes quam tormenta conscientiae obnoxia flagitio VISCERA interiora RIMANTIS et ipsa uitalia indefessa admissi sceleris ADMONITIONE (cf. *Aen.* VI, 619) laniantis, semperque curas, si REQUIESCERE forte temptauerint, excitantis tamquam FIBRIS RENASCENTIBUS inhaerendo (cf. *Aen.* VI, 597-600), nec ulla sibi miseratione parcentis lege qua ' se iudice nemo nocens absoluitur ' nec de se suam potest uitare sententiam. Illos aiunt EPULIS ANTE ORA positis (*Aen.* VI, 604) excruciari fame et inedia tabescere, quos magis magisque adquirendi desiderium cogit praesentem copiam non uidere et in affluentia inopes egestatis mala in ubertate patiuntur nescientes parta respicere, dum egent habendis. Illos RADIIS ROTARUM PENDERE DISTRICTOS (*Aen.* VI, 616-617), qui nihil consilio praeuidentes, nihil ratione moderantes, nihil uirtutibus explicantes, seque et omnes actus suos fortunae permittentes, casibus et fortuitis semper rotantur ; SAXUM INGENS VOLVERE (*Aen.* VI, 616) inefficacibus laboriosisque conatibus uitam terentes ; ATRAM SILICEM LAPSURAM semper et CADENTI SIMILEM illorum capitibus IMMINERE (*Aen.* VI, 602-603), qui arduas potestates et infaustam ambiunt tyrannidem numquam sine timore uicturi, et cogentes subiectum uulgus ' odisse dum metuat ', semper sibi uidentur exitium quod merentur excipere. Nec frustra hoc theologi suspicati sunt. Nam Dionysius aulae Siculae... timere non desinit. Secundum haec igitur quae a theologis adseruntur, si uere QUISQUE SUOS PATIMUR MANES (*Aen.* VI, 743) et inferos in his corporibus esse credimus, quid aliud intellegendum est quam mori animam cum ad corporis inferna demergitur, uiuere autem cum ad supera post corpus euadit ? » L'ordre de ces vers virgiliens a été discuté notamment entre L. Havet, *Le supplice de Phlegyas, étude sur un épisode de l'Énéide*, dans *Revue de philologie*, t. XII, 1888, p. 145-172, et A. Cartault, *Sur les vers 602-627 du sixième livre de l'Énéide, ibid.*, t. XX, 1896, p. 151-154 ; les textes d'époque patristique auraient dû être considérés dans cette discussion.

la tempête[1]. La source immédiate des exégèses néo-platoniciennes est à chercher du côté des traités perdus de Numénius[2] et de Porphyre[3].

Les Chrétiens ont lu Virgile en songeant à ces exégèses et les ont retenues en partie ou en ont proposé d'autres semblables. Selon Lactance, le vautour de Tityos désigne le feu divin qui nourrit et brûle à la fois les corps damnés, sans les consumer jamais[4] ; interprétation admise par Pacien de Barcelone en dépit de sa violence verbale contre le mythe païen[5]. Ambroise possède en mémoire la page de Virgile : l'Hydre à laquelle il compare l'hérésie[6], les « entrailles fécondes en tourments » de Tityos[7], les « lits aux accoudoirs d'or » de l'ambitieux[8]. Il applique les bruits de chaînes de l'enfer virgilien aux persécuteurs terrestres en train de mettre au point leurs tortures[9]. Comme autrefois Sénèque[10], il insiste sur le caractère terrifiant que Virgile prête à la mort et aux châtiments qu'elle comporte ; contrairement à Sénèque, il admet des châtiments dans l'au-delà, pourvu que l'on considère ces châtiments comme le fait non de la mort, mais de la vie mauvaise qui les a mérités[11].

(1) SERVIUS, *In Aen.* VI, 596, p. 82, 22, utilisant LUCRÈCE, *De natura rerum*, III, 978 ; cf. SERVIUS, *In Aen.* VI, 132, p. 28, 24 ; VI, 134, p. 29, 20.

(2) CUMONT, *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers*, dans *Revue de philologie*, t. XLIV, 1920, p. 230-231, propose le Περὶ ἀθαρσίας ψυχῆς de Numénius. Les *Ditis concaua* sont les μυχοὶ Ἄιδου dont parle PHILON, *Quis rer. div. heres* IX, 45, éd. WENDLAND, t. III, p. 11, 21 ; *De Somniis* I, 23, 151, p. 237, 13.

(3) Les fragments du Περὶ Στυγὸς de Porphyre se lisent chez STOBÉE, notamment *Ecl.* I, 41, 50, éd. MEINEKE, t. I, p. 307, 51 sur les fleuves infernaux, indiquant pour source Apollodore, Περὶ τῶν θεῶν ; cf. mes *Lettres grecques en Occident*, p. 29.

(4) LACTANCE, *Inst.* VII, 21, 5, p. 651, 19 : « Idem igitur diuinus *ignis* una eademque ui ac potentia et cremabit impios et recreabit et quantum e corporibus absumet, tantum reponet ac *sibi ipse aeternum* pabulum sumministrabit : quod poetae in *uulturem Tityi* transtulerunt ; ita sine ullo reuirescentium *corporum* detrimento aduret tantum ac sensu doloris adficiet ». L'allusion à *Aen.* VI, 595-600 n'est pas douteuse, car tout le contexte est emprunté au livre VI de Virgile.

(5) PACIEN, *Paraen. ad poenit.* XI, *P. L.*, t. XIII, 1088D : « Post animarum tempestiua supplicia rediuiuis quoque perpetua corporibus poena seruatur. Nemo *Tityi* iecur credat et *uulturem* poetarum : *ipse sibi* materiam recrescentium *corporum* reparat *ignis aeternus* ».

(6) AMBROISE, *De fide*, I, 6, 46, *P. L.*, t. XVI, 561B : « Haeresis enim, uelut quaedam Hydra fabularum » (cf. *Aen.* VI, 576 et ci-dessous, n. 11).

(7) *Aen.* VI, 598 ; cf. AMBROISE, *In Lucam* V, 94, *CSEL*, t. XXXII, 4, p. 219, 11 : « VISCERA FECUNDA POENARUM » ; *De Tobia* XII, 41, p. 541, 12 : « FECUNDA POENIS VISCERA » ; *De bono mortis* VIII, 33 (texte cité ci-dessous, n. 11).

(8) *Aen.* VI, 604 : « AUREA FULCRA TORIS » ; AMBROISE, *De uirginibus* II, 6, 41, *P. L.*, t. XVI, 230 B, transpose l'expression aux lits du banquet céleste : « AUREA TORI caelestis FULCRA mirari ». Ce vers est cité aussi dans les *Lucani comm. Bern.* IX, 30, p. 302, 5.

(9) AMBROISE, *De uirginibus* I, 2, 7, *P. L.*, t. XVI, 201A : « Haec STRIDENTIUM grauibus immobilis TRACTIBUS CATENARUM (cf. *Aen.* VI, 553) ».

(10) Ci-dessus, p. 10, n. 1.

(11) AMBROISE, *De bono mortis* VIII, 33, *CSEL*, t. XXXII, 1, p. 731, 23 : « Duabus autem ex causis mortem insipientes uerentur ; una quod eam interitum appellent.

La page de Virgile relative aux châtiments de l'au-delà connut une vogue incroyable du IVe au VIe siècle, à la fois chez les païens et chez les Chrétiens. Martianus Capella évoque les vers sur les Titans roulés dans les eaux du Tartare[1]. L'auteur du poème *A un sénateur apostat* rappelle le supplice de l'immobilité infligé à Thésée[2]. Paulin de Nole, acharné contre les mythes païens, prend pourtant plaisir à remployer ces vers dans ses propres poèmes[3]. Quodvultdeus va jusqu'à voir dans les paroles de Phlégyas un avertissement aux rois d'embrasser le christianisme[4].

Interitus autem hominis esse non potest, cum anima superstes corpori sit, saluo eo quod ipsum corpus manet resurrectio. Altera autem causa quod poenas reformident, poetarum uidelicet fabulis TERRITI, LATRATUS CERBERI (*Aen.* VI, 401 et 417) et COCYTI fluminis tristem VORAGINEM, CHARONEM tristiorem (*Aen.* VI, 296-298), Furiarum AGMINA (*Aen.* VI, 572) aut praerupta TARTARA (cf. *Aen.* VI, 577-578), tunc... quibus HYDRA SAEVIOR SEDEM HABEAT (*Aen.* VI, 576-577), TITYI quoque VISCERA reparandis FECUNDA suppliciis, quae VULTUR IMMANIS sine ullo fine depascitur (*Aen.* VI, 595-600), IXIONII quoque orbis perpetuam sub poenae atrocitate uertiginem, tum SAXI desuper INMINENTIS SUPER capita ADCUBANTIUM inter EPULAS inpendentem ruinam (*Aen.* VI, 601-616). Haec plena sunt fabularum : nec tamen negauerim poenas esse post mortem. Sed quid ad mortem quod post mortem est ? Si autem quae post mortem sunt referantur ad mortem, eadem etiam quae post uitam sunt referuntur ad uitam. Nulla ergo erunt supplicia, quae referantur ad mortem. Mors enim, ut supra diximus, absolutio est et separatio animae et corporis ». Ambroise relie le commentaire de Virgile à un traité de Plotin qu'il utilise longuement, comme j'ai montré dans mes *Recherches sur les Confessions*, p. 118-119. Cf. PLOTIN, *Enn.* I, 7, 3, 12, éd. BRÉHIER, p. 110 : « εἰ δὲ μὴ σώζοι (ἡ ψυχὴ τὸ καθαρὸν αὐτῆς), οὐχ ὁ θάνατος ἂν εἴη κακὸν αὐτῇ, ἀλλ' ἡ ζωή. Εἰ δὲ καὶ ἐν ᾅδου δίκαι, πάλιν αὐτῇ ἡ ζωὴ κἀκεῖ κακόν, ὅτι μὴ ζωὴ μόνον. Ἀλλ' εἰ σύνοδος μὲν ψυχῆς καὶ σώματος ζωή, θάνατος δὲ διάλυσις τούτων, ἡ ψυχὴ ἔσται ἀμφοτέρων δεκτική. Ἀλλ' εἰ ἀγαθὴ ἡ ζωή, πῶς ὁ θάνατος οὐ κακόν; ... » Sur Cerbère à l'époque médiévale, cf. J. J. SAVAGE, *The medieval tradition of Cerberus* dans *Traditio*, t. VII, 1949-1951, p. 405-410. Les *Lucani Comm. Bern.* VI, 748, p. 216, 23 citent aussi *Aen.* VI, 577-578.

(1) MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis* VI, 600, p. 297, 4 : « Oceanos et FLUENTA (*Aen.* VI, 327) latentia quae FUNDO VOLVUNTUR IN IMO (*Aen.* VI, 581) ».

(2) PSEUDO-CYPRIEN, *Ad senatorem ex Christiana religione ad idololatriam conuersum*, v. 59, *CSEL*, t. XXIII, p. 229 :

Si multum sedeas, labor est. Maro namque poeta
pro poena posuit : ' SEDET AETERNUMQUE SEDEBIT
INFELIX THESEUS ' (*Aen.* VI, 616-617). Semper nocet utile longum.

(3) PAULIN DE NOLE, *Carm.* XXXI, 475, *CSEL*, t. XXX, p. 324 :

Non commenta loquor uatum terrentia paruos,
LATRANTEM in foribus per TRIA rostra canem (*Aen.* VI 417),
TERRENTEMQUE umbras tristi SQUALORE CHARONTEM (*Aen.* VI, 299),
VIPEREIS saeuas CRINIBUS EUMENIDAS (*Aen.* VI, 280-281),
aeternam, TITYON, funesti VULTURIS escam (cf. *Aen.* VI, 595-597)
arentemque sibi Tantalon inter aquas
VOLVENTEMQUE sine fine ROTAM et REVOLUBILE SAXUM (*Aen.* VI, 616 et 748)
cassaque sudantum dolia Danaidum.
Haec inopes ueri cecinere poetae.

(4) QUODVULTDEUS, *De promissionibus* III, 37, *P. L.*, t. LI, 833B : « Ad haec Maro ait : DISCITE IUSTITIAM MONITI ET NON TEMNERE DIVOS (*Aen.* VI, 620) » ; cf. PAULIN DE NOLE, *Carm.* VIII, 24, p. 21 : « DISCITE IUSTITIAM rectosque capessite mores ».

Dracontius compare les prétentions sacrilèges et la chute de Simon le Magicien à celles de Salmonée, narrées par Virgile[1]. L'hémistiche relatif aux cupides « *quae maxima turba est* » devient un cliché qui reparaît chez Paulin[2] comme chez Augustin[3], Claudianus Mamertus[4] ou Sidoine Apollinaire[5]. Virgile lui-même termine ce morceau à effet par le cliché : « Non, même si j'avais cent bouches, cent langues et une voix de fer, je n'arriverais pas à exprimer toutes les formes de crimes ni à énumérer tous les noms des supplices ». Le succès de ces vers et des contre-façons qu'ils suscitèrent fut tel que j'ai dû y consacrer une recherche particulière[6].

Le retour de ce cliché nous avertit de l'origine virgilienne de plusieurs descriptions médiévales des Enfers. Il se trouve déjà dans l'apocryphe *Visio s. Pauli* qui est antérieure à saint Augustin[7] et s'inspire manifestement du livre VI pour la topographie des Enfers et la description des supplices[8]. Cette *Visio* a été utilisée dans l'hagiographie grecque : la *Passio s. Pansophii Alexandrini* s'y réfère[9] et présente Virgile comme

(1) Dracontius, *De laudibus Dei*, III, 237, *MGH, A. a.*, t. XIV, p. 98 :
Sic imitatorem, sed non imitabilis ignis
fulmina mentitum percussum fulmine uero
sacrilegum cecidisse ferunt Salmonea regno (cf. *Aen.* VI, 585-590).

(2) Paulin de Nole, *Carm.* VII, 24, p. 19 :
Peccator autem, non et impius tamen,
Quae magna turba est, non resurget gloriae (cf. *Aen.* VI, 611).

(3) Augustin, *De utilitate credendi* II, 4, *CSEL*, t. XXV, p. 6, 27 : « animos ignaros et negligentes sui, quae maxima turba est ».

(4) Claudianus Mamertus, *De statu animae* I, 1, *CSEL*, t. XI, p. 22, 2 : « Inludunt imperitos, quae magna turba est ».

(5) Sidoine Apollinaire, *Carm.* V, 515, *MGH, A. a.*, t. VIII, p. 200.

(6) Voir mon article : *Histoire du cliché virgilien des cent bouches* (*Georg.* II, 42-44 = *Aen.* VI, 625-627), dans *Revue des Études Latines*, t. XXXIII, 1955, p. 231-240.

(7) Augustin, *Tract. in Ioannem* XCVIII, 8, *P. L.*, t. XXXV, 1885 ; cf. B. Altaner, *Augustinus und die neutestamentlichen Apokryphen, Sibyllinen und Sextussprüche*, dans *Analecta Bollandiana*, t. LXVII (= *Mélanges P. Peeters*, t. I), 1949, p. 242-243.

(8) *Visio s. Pauli* (rédaction latine, I), éd. T. Silverstein, dans *Studies and documents ed. by K. and S. Lake*, t. IV, London, 1935, p. 153, 7 : « Et uidit ibi locum terribilem, et non erat lumen in illo, sed tenebre et mesticie (cf. *Aen.* VI, 434) et suspiria. Et nomen loci eius Cochiton ; et alia tria flumina que confluunt secum Stix, Flegeton et Acheron. Et erant stillicidia super peccatores uelut mons igneus »... 155, 18 : « Tunc Paulus scripsit multas penas ; et sunt numero quasi CXLIV. Si fuissent centum uiri ab inicio mundi et unusquisque habuisset ferream linguam, nunquam possent unam penam enarrare inferni (cf. *Aen.* VI, 625-627) ».

(9) *Passio s. Pansophii*, c. 11 (version géorgienne, faite peut-être à travers une version arabe, d'un original grec perdu), éd. P. Peeters, *La Passion de s. Pansophios d'Alexandrie*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XLVII, 1929, p. 330 : « Quod autem dixit Orbileos, nonne Paulus apostolus id nobis enarrauit in Apocalypsi sua ? Ait enim : « Vbi mare est, et sedet Orpheus eique oboedit omnis anima. Quae ciuitas Christus est ; ibi psallit Dauid eique oboedit omnis anima. Fluuium autem igneum et Vocem illam Persarum (= Perséphone), quae dominabatur animae gentilium, iam Dominus captiuam duxit, cum ad infernum descendit eumque uacuum fecit. Sed quando pecca-

un garant, suspect il est vrai, des dogmes de la résurrection de la chair et du jugement dernier ; l'auteur lui reproche seulement d'accorder une place excessive à la mythologie, et sait qu'il mentionne Proserpine, Dis, Orphée, le Pyriphlégéton[1], Cerbère[2]. En Occident, la *Visio* de Sunniulf à l'époque mérovingienne[3], la *Visio Prudentis* à l'époque carolingienne, sorte de centon virgilien[4], la *Visio Tnugdali* au XII[e] siècle, s'inspirent du livre VI et reprennent le fameux cliché[5]. Une curieuse pièce de Gunzo de Novare réserve aux païens les châtiments décrits par Virgile[6].

mus neque sigillum Christi accipimus, tunc damnationi obnoxios nos facimus, neque Vrbilios aut alii ex diis liberare nos possunt ».

(1) *Ibid.*, p. 329 : « Deinde dixit sancto beatus Licinius : ' Iam mihi expone de resurrectione et iudicio. Nam de his etiam gentiles locuti sunt. Nosti qualia scripserit Vrbilios post descensum ad infernum, post iter ad locum tormentorum, et de Voce Persarum (= Perséphone) et Opulentia (= Dis), quales sint ; et de flumine igneo mundum uniuersum peruadente ; quomodo omnem ille locum tormentorum obierit, et saeptum ingressus sit ubi sedet Orpheus, lyram tenens, et omnis terra audit uocem eius. Illic stat igniarium luminis, ex quo lumine omne corporeum animam participat, et quando moritur, reuertitur anima ad idem lumen. Si quis autem peccauerit, ad locum tormentorum addicitur. Haec omnia nobis Vrbilios enarrauit. Sed nos, quanti faciemus haec dicta ? » On notera l'allusion au ' retour de l'âme ' néo-platonicien.

(2) *Ibid.*, p. 331 : « Veni, arcessit te dominus Persarum ; pretium illi est teque expectat, et pariter Tricerberus canis ». L'auteur admet, p. 329, que Virgile enfant a reçu la sagesse d'un essaim d'abeilles posé dans sa bouche et qui le nourrit de miel. Cf. PEETERS, *Une légende de Virgile dans l'hagiographie grecque*, dans *Mélanges Paul Thomas*, Bruges, 1930, p. 546-554, et GANSCHINIETZ, dans *PW*, *s. u.* Katabasis, col. 2439 et suiv.

(3) Relier au texte cité ci-dessus, p. 16, n. 6, GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.*, IV, 33, *MGH*, *Script. rer. merov.*, t. I, 1, 2[e] éd., p. 166, 24, à propos de Sunniulf, abbé de Randan, Puy-de-Dôme : « Ipse quoque referre erat solitus, ductum se per uisum ad quoddam flumen igneum (cf. *Aen.* VI, 550), in quo ab una parte litoris concurrentes POPULI ceu APES ad aluearia (cf. *Aen.* VI, 706-707) mergebantur... ». Le pont qui est ici censé relier ce lieu aux Champs Élysées se retrouve dans la *Vision* d'Étienne, narrée par GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogi*, IV, 36, *P. L.*, t. LXXVII, 384 C. L'auteur du *De pascha*, v. 30, *CSEL*, t. III, 3, p. 306, connaît aussi la foule des ombres de l'Élysée : « HUNC CIRCUM INNUMERAE GENTES POPULIQUE coibant (cf. *Aen.* VI, 706 uolabant).

(4) *Visio Prudentis*, v. 21, dans *MGH*, *Poetae aeui Carolini*, t. I, p. 580 : « Agnoscit notos torqueri ACHERONTIS IN UNDA (cf. *Aen.* VI, 295) » ; v. 25 : « Et penetrare lacus COCITI STIGIAMQUE PALUDEM (cf. *Aen.* VI, 323) ».

(5) *Visio Tnugdali*, éd. A. WAGNER, p. 17, 8 : « Ista enim bestia uocatur Acherons, que deuorat omnes auaros » ; p. 35, 18 : « Quanta uel qualia et quam inaudita ibi uiderit tormenta, si CENTUM capita et in unoquoque capite CENTUM LINGUAS haberet, recitare nullo modo POSSET » ; cf. v. 60 et suiv., p. 61.

(6) GUNZO DE NOVARE, *Oratio*, *P. L.*, t. CXXXVI, 1302 AB :

Da, pater omnipotens, ueniam, da, posco, regressum...
Non illos extrema dies transmittat Auerno,
PORTITOR ILLE CHARON limosa haud EVEHAT UNDA (cf. *Aen.* VI, 326),
SORS procul abscedat, MINOIS cesset et URNA (cf. *Aen.* VI, 431-432),
quos tribuit Christus medicabile pignus in unda.
Sentiat IXION solitae uertiginis ictum,

Comme la description du Tartare est immédiatement suivie chez Virgile de celle des Champs Elysées, les auteurs de Visions du VI^e siècle se plairont à imaginer un pont reliant l'un à l'autre[1]. Dès le troisième siècle, les pages relatives à l'Élysée ont hanté les imaginations chrétiennes. Les martyrs eux-mêmes se représentent d'après elles le Paradis qui les attend[2]. Saint Ambroise les connaît par cœur : le « *carpe uiam* » de la Sibylle à Énée, qu'il semble entendre, suivant une interprétation néo-platonicienne, comme la voie de l'Intelligence qui mène au séjour des Bienheureux[3] ; les *loci laeti*[4] vêtus de lumière[5] ; les rives gazonnées, qui évoquent pour lui la création dans sa nouveauté[6] ; les héros qui s'exercent sur la palestre[7] ; les sept notes d'Orphée qu'il compare aux sept dons du Saint-Esprit, plus harmonieux encore[8]. Les poètes chrétiens ne manquè-

SAXA rotent ALII, IECUR hic increscat opimum
VULTURIS in rabiem, soluantur VISCERA siti,
uicina ERIDANI cui non conceditur unda (cf. *Aen.* VI, 659).
Ille cibos uacuis exspectet hiatibus amplos,
quem furtale malum PROHIBET CONTINGERE MENSAS (cf. *Aen.* VI, 597-606).
Caetera poenarum uulgus gentile coarctent,
more rapit pecudum quod per diuersa libido,
dummodo qui sese Christi sub iure fatentur
effugiant laqueos inimicaque tela draconis.

(1) Textes cités ci-dessus, p. 31, n. 3.

(2) *Passio sanctorum Mariani et Iacobi*, c. 6, éd. F. FRANCHI DE' CAVALIERI, dans *Studi e testi*, t. III, 1900, p. 53, 13 : « iter autem nobis erat per LOCUM pratis AMOENUM et VIRENTIUM NEMORUM LAETA fronde VESTITUM (cf. *Aen.* VI, 638-640) ; de même, allusion aux Enfers virgiliens, c. 12, p. 60, 3 : « nullae tamen aciem liberae mentis CLAUSERE TENEBRAE » ; cf. *Aen.* VI, 734-735 : « neque auras dispiciunt CLAUSAE TENEBRIS et carcere caeco ».

(3) AMBROISE, *In Psalm. CXVIII*, 5, 2, *CSEL*, t. LXII, p. 83, 1 : « VIAM CARPIT » ; *De Isaac* III, 6, *CSEL*, t. XXXII, 1, p. 646, 13 : « Nullo usu terrenis uitiis misceatur atque inreprehensibilem VIAM inoffenso CARPAT mentis uestigio » (cf. *Aen.* VI, 629).

(4) AMBROISE, *Epist. ad Vigilium* XIX, 14, *P. L.*, t. XVI, 1028D : « LOCUS erat LAETUS pabuli HERBOSO GRAMINE (cf. *Aen.* VI, 638, 642, 656).

(5) AMBROISE, *Hymn.* II, 1, *P.L.*, t. XVI, 1473 : « VESTIENS diem decoro LUMINE » (Cf. *Aen.* VI, 640) ; cf. *Carm. de resurr.*, v. 203, éd. Waszink, p. 84 (et la note) : « Flos alium laetus suo LUMINE VESTIT amictum ».

(6) AMBROISE, *Exam.* 1, 8, 28, *CSEL*, t. XXXII, 1, p. 27, 9 (sur ce que la terre n'était pas lors de la Genèse) : « nec TORIS HERBOSA RIPARUM nec OPACA nemoribus (cf. *Aen.* VI, 673-674 et 656) » ; III, 16, 65, p. 105, 5 : « uiridantibus TORIS fluuiorum exundantium RIPA decoratur » ; *De officiis* II, 16, 82, *P. L.*, t. XVI, 133A : « in ipso RIPARUM TORO pascebantur » ; *In Ps. CXVIII*, 16, 7, *CSEL*, t. LXII, p. 355, 1 : « RIPARUM HERBOSIS amoenum TORIS ».

(7) *In Ps. CXVIII*, 4, 13, *CSEL*, t. LXII, p. 74, 18 : « qui EXERCET MEMBRA sua PALAESTRA » (cf. *Aen.* VI, 642). Vers cité par RATHIER DE VÉRONE, *Praeloquia* V, 12, *P. L.*, t. CXXXVI, 296A.

(8) AMBROISE, *De Iacob et uita beata* II, 39, *CSEL*, t. XXXII, 2, p. 56, 12 : « Quis tam suauis NUMERIS SEPTEM VOCUM differentias OBLOCUTUS quam iste septemplici Spiritus sancti gratia resultauit (cf. *Aen.* VI, 646) ? » ; *Exam.* V, 14, 49, *CSEL*, t. XXXII 1, p. 177, 14 : « VOCUM OBLOCUNTUR DISCRIMINA » ; *De interpellatione Iob et Dauid* IV, 10, 36, *CSEL*, t. XXXII, 2, p. 295, 21 : « ...ut SEPTEM VOCUM DISCRIMINA NUMERIS

rent pas d'utiliser ces vers virgiliens pour peindre de riants paysages : Ausone transpose aux rives de la Moselle ce que Virgile disait des bois fortunés, séjour bienheureux[1] ; Ennode remploie ces vers dans un poème profane relatif à un jardin[2]. Prudence les applique au Paradis terrestre[3]. Sedulius[4], Dracontius[5], les auteurs d'épitaphes[6] et de *Visions*[7] se repré-

modulantibus OBLOQUATUR ; *Expos. XII Ps., ps. I*, 10, *CSEL*, t. LXIV, p. 9, 15 : « VOCUM DISCRIMINA ». Cf. texte cité ci-dessus, p. 31, n. 1 ; BÜCHELER, n° 1113, 3 (épitaphe païenne) : « dum LOQUERIS SEPTEM DISCRIMINA VOCUM » ; GUNZO DE NOVARE *Epist. ad fratres Augienses*, *P. L.*, t. CXXXVI, 1300A (De musica) : « In hac generaliter ipsius requirendae sunt partes, quas Virgilius septem esse monstrat inquiens : OBLOQUITUR NUMERUS SEPTEM DISCRIMINA VOCUM (cf. *Aen.*, VI, 646 numeris) ». Sur la représentation chrétienne d'Orphée, voir en dernier lieu H. STERN, *La mosaïque d'Orphée de Blanzy-les-Fismes*, dans *Gallia*, t. XIII, 1955, p. 41-77 ; J. THIRION, *Orphée magicien dans la mosaïque romaine*, *M. E. F. R.*, t. LXVII, 1955, p. 149-179.

(1) AUSONE, *Mosella* XVIII, 2, 12, p. 82 :

Purior HIC CAMPIS aer Phœbusque sereno
LUMINE PURPUREUM reserat iam sudus Olympum (cf. *Aen.* VI, 640-641).

Aen. VI, 642-643 sont cités par RATHIER, *Praeloquia*, V, 12, *P. L.*, t. CXXXVI, 296A.

(2) ENNODE, *Carm.* II, 44, 1, *CSEL*, t. VI, 571 :

Respice, qui gressum sinuas per AMOENA VIRECTA (cf. *Aen.* VI, 638).

Cf. FORTUNAT, *Vita s. Martini*, I, 89, *MGH*, *A. a.*, t. IV, p. 298 :

Florea rura terens per AMOENA VIRECTA uiator.

(3) PRUDENCE, *Cathem.* III, 101, éd. LAVARENNE, p. 15 :

Tunc per AMOENA VIRECTA iubet
frondicomis habitare locis.

Voir aussi le texte cité, ci-dessus, p. 24, n. 4.

(4) SEDULIUS, *Pasch. carm.* I, 53, *CSEL*, t. X, p. 19 :

Sed AMOENA VIRECTA
florentum semper NEMORUM SEDESQUE BEATAS (cf. *Aen.* VI, 638-639)
per LATICES intrate pios (cf. *Aen.* VI, 715).

(5) DRACONTIUS, *De laudibus Dei* III, 751, *MGH*, *A. a.*, t. XIV, p. 113 :

INTER ODORATOS flores (cf. *Aen.* VI, 658) et AMOENA VIRECTA
in NEMUS aeternum VENIAM SEDESQUE BEATAS (cf. *Aen.* VI, 638-639)
et grates exceptus agam de fasce malorum
additus insonti populo sub sorte PIORUM (cf. *Aen.* VI, 662).

Cf. *Carm. de resurr.*, v. 191, éd. WASZINK, p. 81 : « ditia per NEMORA, semper AMOENA VIRECTA ».

(6) BÜCHELER, n° 858, 5 (chrétienne) :

Certum est in regnum caeli perque AMOENA VIRECTA
istum cum electis ire...

N° 1371, 1 (chrétienne) :

Pande tuas, paradise, fores SEDEMQUE BEATAM.

N° 469, 1 (païenne) :

INTER ODORATOS NEMORUM ubi laeta recessus... (cf. *Aen.* VI, 658).

PSEUDO-DAMASE, *Epigrammata*, éd. Ihm, n° 86 b3, p. 90 : « insontes pueros sequitur per AMOENA VIRECTA ».

(7) Outre les textes cités ci-dessus, p. 31, n. 1 et 3, et ci-dessous, p. 35, n. 1, cf. la vision du défunt Étienne chez GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogi* IV, 36, *P. L.*, t. LXXVII, 384 C : « AMOENA erant prata atque VIRENTIA (cf. *Aen.* VI, 638) ODORIFERIS HERBARUM (cf. *Aen.* VI, 656-658) FLORIBUS (cf. *Aen.* VI, 708) exornata in quibus albatorum hominum conuenticula esse uidebantur » ; celle de Drihthelm chez BÈDE, *Hist. eccl.*, V,

sentent d'après l'Élysée virgilien le séjour que le Christ réserve à ses Élus. Plus ingénieux encore, Paulin de Nole aménage une porte donnant accès du verger de son monastère à la basilique Saint-Félix, et décrit cette entrée comme le passage du paradis terrestre au séjour des bienheureux[1].

La réflexion philosophique et théologique s'attache aussi aux vers virgiliens. Comme Lactance[2], les païens Macrobe et Servius jugent que Virgile a été conduit par tradition poétique à placer l'Élysée aux Enfers[3]. Mais le sens profond de ce passage, dit Macrobe, est autre, car les héros virgiliens ont un ciel à eux, un soleil à eux ; ils conservent les goûts qu'ils avaient durant leur vie mortelle : armes, chevaux, chars. D'où l'on conclut que les hommes d'État défunts continuent, quant à eux, à veiller sur les cités comme de leur vivant. Plus tard seulement Jean de Salisbury s'élèvera contre la conception virgilienne des humains poursuivant dans l'au-delà leurs occupations terrestres ; il suppose que Saül évoquant

12, *P. L.*, t. XCV, 249 D : « cum peruenissemus ad MURUM (cf. *Aen.* VI, 549),... CAMPUS ERAT LAETISSIMUS, tantaque fragrantia uernantium flosculorum plenus, ut omnem mox faetorem tenebrosae fornacis, qui me peruaserat, effugaret admirandi huius suauitas ODORIS (cf. *Aen.* VI, 658) ; tanta autem lux cuncta ea loca perfuderat, ut omni splendore diei siue solis meridiani radiis uideretur esse praeclarior (cf. *Aen.* VI 640). Erantque in hoc campo INNUMERA (cf. *Aen.* VI, 706) hominum albatorum conuenticula SEDESQUE plurimae AGMINUM LAETANTIUM (cf. *Aen.* VI, 638-639 et 712) ». L'ange précise aussitôt que cet Elysée n'est encore que le vestibule du Paradis.

(1) PAULIN DE NOLE, *Epist. ad Seuerum* XXXII, *CSEL*, t. XXIX, p. 288, 1 (vers qu'il inscrit sur une mosaïque) : « Alterae basilicae qua de hortulo uel pomario quasi priuatus aperitur ingressus, hi uersiculi hanc secretiorem forem pandunt :

Caelestes intrate uias per AMOENA VIRECTA,
Christicolae, et LAETIS decet huc ingressus ab hortis (cf. *Aen.* VI, 638-639)
unde sacrum MERITIS datur exitus in paradisum (cf. *Aen.* VI, 664).

Sur ce passage, cf. R. C. GOLDSCHMIDT, *Paulinus' churches at Nola, Texts, translations and commentary*, Amsterdam, 1940, p. 40-41 et 108. Les fouilles de G. Chierici ont mis au jour plusieurs des inscriptions de Paulin. Celui-ci imite encore les vers relatifs aux Champs Élysées, *Carm.* XXXIII, 72 SEDESQUE BEATAS (cf. *Aen.* VI, 639) ; *Carm.* XXXI, v. 587 (à propos de son fils Celse mort en bas âge) : « INTER ODORATUM LUDIT NEMUS » (cf. *Aen.* VI, 643 et 658).

(2) Texte cité ci-dessus, p. 22, n. 3.

(3) MACROBE, *In somn. Scip.* 1, 9, 8, p. 511, 15 : « Hoc et Vergilius non ignorat, qui, licet argumento suo seruiens heroas in inferos relegauerit, non tamen eos abducit a coelo, sed AETHERA his deputat LARGIOREM ET NOSSE EOS SOLEM SUUM AC SUA SIDERA (*Aen.* VI, 640-641) profitetur, ut geminae doctrinae obseruationes praestiterit et poeticae figmentum et philosophiae ueritatem. Et si secundum illum res quoque leuiores quas uiui exercuerant, etiam post corpus EXERCENT (cf. *Aen.* VI, 642) :

QUAE GRATIA CURRUM
ARMORUMQUE FUIT VIVIS, QUAE CURA NITENTIS
PASCERE EQUOS, EADEM SEQUITUR TELLURE REPOSTOS (*Aen.* VI, 653-655),

multo magis rectores quondam urbium recepti in caelum curam regendorum hominum non relinquunt. Hae autem animae in ultimam sphaeram recipi creduntur, quae ἀπλανής uocatur, nec frustra hoc usurpatum est si quidem inde profecta sunt » ; SERVIUS, *In Aen.* VI, 640, p. 89, 12 : « LARGIOR si lunarem intelligis circulum : nam ut supra <V, 735> diximus, campi Elysii aut apud inferos sunt aut in insulis fortunatis aut in

l'ombre de Samuel partageait cette opinion païenne[1] ; mais il admet toujours, tout comme l'auteur de la *Visio Tnugdali*, que l'Élysée existe et possède son soleil propre[2].

Le développement de Virgile sur les inventeurs et bienfaiteurs de l'humanité qui résident aux Champs Élysées est, selon Lactance, un indice de l'origine du polythéisme : l'on a divinisé ces grands hommes parce qu'ils restaient immortels dans la mémoire des foules[3] ; mais Virgile lui-même, du fait qu'il les place aux Enfers, montre bien qu'il ne les prend pas pour des dieux : en réalité, il les juge au pouvoir du Père tout-puissant[4].

Augustin renchérit sur la valeur de ces vers pour les Chrétiens : à ses yeux, Virgile place aux Champs Elysées ceux qui, par leur bienfaits envers autrui, ont obtenu que leurs obligés se souviennent d'eux.

lunari circulo » ; V, 735, p. 644, 28 : « Elysium... secundum poetas in medio inferorum est suis felicitatibus plenum, ut SOLEMQUE SUUM, SUA SIDERA NORUNT (*Aen.*VI, 641). Secundum philosophos Elysium est insulae fortunatae, quas ait Sallustius inclitas esse Homeri carminibus, quarum descriptionem Porphyrius commentator dicit esse sublatam ; secundum theologos circa lunarem circulum, ubi iam aër purior est ; unde ait ipse Virgilius : AËRIS IN CAMPIS (*Aen.* VI, 887) ».

(1) JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* II, 27, 468 C, éd. WEBB, t. I, p. 155, 1 : « Formam illius qui apparebat diligenter inquirit, forte gentilium errore deceptus, eandem habitus et negotiorum formam singulis apud inferos credens, qua superstites erant insigniti. Vnde illud :

QUAE GRATIA CURRUM
ARMORUMQUE FUIT VIVIS, QUAE CURA NITENTES
PASCERE EQUOS, EADEM SEQUITUR TELLURE REPOSTOS (*Aen.* VI, 653-655).

HÉLINAND DE FROIDMONT, *De cognitione sui* X, *P. L.*, t. CCXII, 731 C, commente, *Aen.* VI, 641 et 653-655 en disant : « Haec autem falsitas opinionis uel opinio falsitatis inde, nisi fallor, sumpsit initium, quod animae defunctorum suorum peccatorum poenas lugentes multis apparere solent in eo habitu, in quo prius uixerant », avec à l'appui ce qui se dit de la mesnie Hellequin.

(2) JEAN DE SALISBURY, *op. cit.*, III, 9, 492 A, t. I, p. 196, 11 : « Mundus igitur suos habet Elisios : ' SOLEMQUE SUUM ET SIDERA NOVIT ' (*Aen.* VI, 641) ; *Visio Tnugdali*, p. 41, 2 : « Quam (portam) cum intrassent, uiderunt CAMPUM (cf. *Aen.* VI, 640 ; 709) pulchrum, ODORIFERUM (cf. *Aen.* VI, 658), FLORIBUS (cf. *Aen.* VI, 708) insitum, lucidum et satis AMENUM (cf. *Aen.* VI, 638), in quo erat multitudo animarum, quam DINUMERARE nemo poterat (cf. *Aen.* VI, 706). Et erat multitudo uirorum ac mulierum exultantium et nox ibi non fuit neque SOL illic occidit (cf. *Aen.* VI, 641) et est ibi fons aque uiue ». Les adaptations en langue vulgaire sont éditées par V. H. FRIEDEL et K. MEYER, *La vision de Tondale*, Paris, 1907. Voir aussi les textes cités ci-dessus, p. 33, n. 7.

(3) LACTANCE, *De ira Dei* XI, 7, p. 97, 2 : « Eos aut ob uirtutem qua profuerant hominum generi diuinis honoribus adfectos esse post mortem aut ob beneficia et INVENTA quibus humanam VITAM EXCOLUERANT inmortalem MEMORIAM (cf. *Aen.* VI, 663-664) consecutos quis ignorat ? »

(4) LACTANCE, *Inst.* 1, 19, 3, p. 71, 12 : « Clamat summus poeta eos omnes QUI INVENTAS VITAM EXCOLUERE PER ARTES (*Aen.* VI, 662-663) apud inferos esse ipsumque illum repertorem medicinae talis et artis ad Stygias undas fulmine detrusum (*Aen.* VII, 772-773), ut intellegamus quantum ualeat pater omnipotens, qui etiam deos fulminibus extinguat ». Il s'agit d'Esculape foudroyé.

Augustin rapproche ces vers de la parole de Jésus : « Faites-vous des amis avec les richesses d'iniquité, afin qu'ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels », et de la coutume chrétienne consistant à dire à un saint, au moment où on lui fait un don : « Souviens-toi de moi ». Il prête à Virgile, non sans s'étonner de cet accord merveilleux, la doctrine chrétienne de l'intercession des saints[1]. Exégèse inattendue, certes ; mais songeons que Macrobe, lorsqu'il commente le traité *Des vertus* de Plotin à l'aide des *Sentences* de Porphyre[2], applique le même vers de Virgile aux vertus politiques parmi lesquelles il place, quoique païen, l'amour du prochain *(proximos diligunt)*[3] ; bien plus, il admet que ceux qui ont pratiqué ces vertus servent, dans l'au-delà, de saints patrons à leurs concitoyens[4]. La pensée néo-platonicienne et la pensée chrétienne sont, à cette date, très proches. L'on verra même Cassiodore, — encore laïc il est vrai, — reprendre à son compte, d'après les vers relatifs à Musée, l'idée antique de l'héroïsation par la culture[5] ; il juge normal que la béatitude suprême de l'Élysée soit la récompense des musiciens[6]. L'on s'explique moins bien que saint Jérôme transpose sans vergogne un cliché virgilien de Musée à son propre héros l'ermite Paul de Thèbes[7], qui est tout le contraire d'un homme cultivé !

(1) Augustin, *Civ. Dei* XXI, 27, *CSEL*, t. XL, 2, p. 579, 14 : « Mirari autem soleo apud Vergilium reperiri istam Domini sententiam, ubi ait : ' Facite uobis amicos de mammona iniquitatis, ut et ipsi recipiant uos in tabernacula aeterna ' (*Luc* XVI, 9). Cuius est et illa simillima : ' Qui recipit prophetam in nomine prophetae, mercedem prophetae accipiet ; et qui recipit iustum in nomine iusti, mercedem iusti accipiet ' (*Matth.* X, 41). Nam cum Elysios campos poeta ille describeret, ubi putant habitare animas beatorum, non solum ibi posuit eos, qui propriis meritis ad illas sedes peruenire potuerunt, sed adiecit atque ait :

Quique sui memores alios fecere merendo (*Aen.* VI, 664), id est, qui promeruerunt alios eosque sui memores promerendo fecerunt : prorsus tamquam eis dicerent, quod frequentatur ore Christiano, cum se cuique sanctorum humilis quisque commendat et dicit : ' Memor mei esto ', atque id ut esse possit, promerendo efficit ». Ce passage d'Augustin a été transcrit par Hugues de Saint Victor, *De sacramentis*, II, 16, 7, *P. L.*, t. CLXXVI, 594 C.

(2) Cf. P. Henry, *Plotin et l'Occident*, p. 156-162.

(3) Macrobe, *In somn. Scip.* I, 8, 6, p. 507, 5 : « Et sunt politicae hominis, quia sociale animal est. His boni uiri rei publicae consulunt, urbes tuentur, his parentes uenerantur, liberos amant, proximos diligunt, his ciuium salutem gubernant, his socios circumspecta prouidentia protegunt, iusta liberalitate deuinciunt hisque sui memores alios fecere merendo (*Aen.* VI, 664). »

(4) Texte cité ci-dessus, p. 34, n. 3.

(5) E. Norden, *éd. cit.*, p. 34-37 ; cf. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, et H.-I. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ, Grenoble, 1938.

(6) Cassiodore, *Variae* II, 40, *MGH, A. a.*, t. XII, p. 71, 9 : « Musaeum (cf. *Aen.* VI, 667) etiam et artis Orphei filium et naturae Maronis praepotens lingua concelebrat, dicens apud inferos in summa beatitudine constitutum, quod per Elysios campos felices animas (cf. *Aen.* VI, 669) septem chordarum pulsibus amoenabat, significans summo praemio perfrui, cui disciplinae huius contigerit suauitatibus epulari ».

(7) Jérome, *Vita s. Pauli* 9, *P. L.*, t. XXIII, 25A (éd. de 1883) sous forme de centon : « Talia perstabat memorans fixusque manebat (*Aen.* II, 650),

*
* *

La rencontre entre Énée et son père Anchise a laissé deux vers dans la mémoire des hommes à l'époque patristique : Le « *uicit iter durum pietas* » d'Anchise est rappelé avec à propos par Symmaque s'adressant à son père alors en voyage[1]. Paulin de Nole et Ruricius commentent cet hémistiche en rapprochant l'affection humaine d'Énée, qui a triomphé des difficultés de la route, et la charité chrétienne qui, elle, vient à bout de tout[2]. Le fait qu'Énée essaie vainement d'étreindre l'ombre de son père paraît à Lactance d'une vérité profonde : l'âme des défunts, une fois séparée du corps, est un souffle que nous ne pouvons saisir ; il ajoute toutefois qu'elle reste saisissable pour Dieu, puisque celui-ci est de même nature que l'âme humaine[3].

La longue révélation d'Anchise à Énée, sorte de somme métaphysique stoïcienne imprégnée de platonisme et de pythagorisme[4], devait naturellement passionner les générations chrétiennes qui eurent à fixer leur position à l'égard de ces doctrines. L'apologiste Minucius Felix, à la recherche de garants profanes pour les vérités chrétiennes, se réjouit de découvrir, dès les quatre premiers vers où il est question d'une intelligence qui anime le monde, une profession de foi de spiritualisme monothéiste ; car la même pensée se trouve ailleurs aussi chez Virgile, dans un passage du livre IV des *Géorgiques* où la divinité est mentionnée explicitement ; Minucius célèbre avec enthousiasme l'accord des philosophes et des poètes avec la foi chrétienne[5].

ad quem RESPONSUM PAUCIS ITA REDDIDIT HEROS (cf. *Aen.* VI, 672) ».

Cet emploi d'*Aen.* II, 650 est ici d'autant plus curieux que dans l'*Epist. ad Paulinum* LIII, 7, éd. LABOURT, t. III, p. 15, Jérôme reproche à Proba l'usage qu'elle en avait fait dans son centon, v. 624, *CSEL*, t. XVI, p. 605.

(1) SYMMAQUE, *Epist. ad patrem* IX, *MGH, A. a.*, t. VI, p. 7, 20 : « In metu fuimus ne uos imber inhiberet. Sed uerum illud est, quod poeta noster scriptum reliquit : ITER DURUM VICISSE PIETATEM (cf. *Aen.* VI, 688). Quare aduentum uestri in diem placitum praestolamur ».

(2) PAULIN DE NOLE, *Carm.* XIV, 79, *CSEL*, t. XXX, p. 48 : « VICIT ITER DURUM PIETAS, amor omnia Christi » ; cf. *Carm.* XVIII, 6 : « ITER DURUM » ; *Epist. ad Seuerum* XXVIII, 1, *CSEL*, t. XXIX, p. 241, 2 : « VICTOR longissimarum uiarum » (FABRE, *Les citations dans la correspondance de Paulin de Nole*, p. 32, n. 3, nie à tort, je crois, la référence virgilienne proposée par Hartel pour ce passage). RURICIUS, *Epist.* II, 10, *CSEL*, t. XXI, p. 386, 16 : « Vt ille dixit : ' VICIT ITER DURUM PIETAS ' et iuxta Apostolum nostrum : , Caritas omnia sustinet ' (*I Cor.* XIII, 7) ».

(3) Texte cité ci-dessous, p. 47, n. 3 fin.

(4) Cf. E. NORDEN, *Aeneis Buch VI*, p. 17 et suiv. Sur le rapport avec Philon, P. BOYANCÉ promet un article *Sur le discours d'Anchise* (*Enéide*, VI, 724 sqq.), à paraître dans *REL*, t. XXXIV, 1956.

(5) MINUCIUS FELIX, *Octauius* XIX, 1, *CSEL*, t. II, p. 25, 8 : « Audio poetas quoque unum patrem diuum atque hominum praedicantes, et talem esse mortalium mentem qualem parens omnium diem duxerit (cf. *Od.* XVIII, 136-138). Quid Mantuanus Maro ?

Mamertin, lui, panégyriste de Maximien Hercule en 291, n'hésite pas à élaborer sur le vers de Virgile relatif à l'Intelligence infuse dans l'univers, sa théologie impériale païenne selon laquelle Dioclétien serait l'« épiphanie » de Jupiter[1].

A l'époque constantinienne, les mêmes vers fondent la conception

Nonne apertius, proximius, uerius : ' PRINCIPIO, ait, CAELUM AC TERRAS et cetera mundi MEMBRA SPIRITUS INTUS ALIT ET INFUSA MENS AGITAT, INDE HOMINUM PECUDUMQUE GENUS et quicquid aliud animalium (cf. *Aen.* VI, 724-732) ? Idem alio loco MENTEM istam et SPIRITUM deum nominat. Haec enim uerba sunt :

deum namque ire per omnes
terrasque tractusque maris caelumque profundum (*Georg.* IV, 222-223),
unde homines et pecudes, unde imber et ignes (*Aen.* I, 743 : hominum genus).

Quid aliud et a nobis Deus, quam mens et ratio et spiritus praedicatur ? Recenseamus, si placet, disciplinam philosophorum... ». On notera que la citation d'*Aen.* VI, 723-724 est volontairement inexacte, abrégée, dépouillée de couleur poétique du fait des interversions de mots. La citation de *Georg.* IV, 222-223+*Aen.* I, 743 est un centon où le vers 743 (matière du chant d'Iopas) est substitué volontairement à *Georg.* IV, 224 dont le texte est : « Hinc pecudes, armenta, uiros, genus et omne ferarum ». Le rapprochement des deux mêmes passages du livre IV et de la quatrième Géorgique reparaît chez SERVIUS, *In Aen* VI, 703, p. 96, 14 : « hirmos est hoc loco, id est unus sensus protentus per multos uersus : in quo tractat de Platonis dogmate, quod in Phaedone positum est περὶ ψυχῆς, de quo in Georgicis <IV, 219 et suiv.> strictim, hic latius loquitur. De qua re etiam Varro in primo diuinarum plenissime tractauit », et dans les *Lucani comm. Bern.* V, 95, p. 157, 22 : « Antrum terrae umbilicus est, quod inde aer exiens de caelo conexus terras suspendit. Huic loco congruit quod Virgilius dixit : ' SPIRITUS INTUS ALIT ' (*Aen.* VI, 726) et : ' Deum namque ire per omnes / terrasque tractusque maris ' (*Georg.* IV, 221-222) », et IX, 573, p. 305, 9 (à propos de la divinité qui nous régit selon Lucain : « Nil facimus non sponte Dei »). Ce passage de la quatrième Géorgique est appliqué aussi au dieu suprême chez APULÉE, *De mundo*, 38 ; LACTANCE, *Inst.* I, 5, 11, p. 15, 14 ; AMBROISE, *De officiis* I, 13, 49, *P. L.*, t. XVI, 42A ; AUGUSTIN, *Civ. Dei* IV, 11, p. 177, 20 ; SALVIEN, *Gub. Dei* I, 1. 4, *CSEL*, t. VIII, p. 4, 13, et dans le texte de Jérôme cité ci-dessous, p. 41, n. 1 ; cf. SCHELKLE, *op. cit.*, p. 53-54.

(1) MAMERTIN, *Paneg. lat.* III (11), 14, 2, éd. GALLETIER, t. I, p. 63 : Itaque illud quod de uestro cecinit poeta Romanus Ioue : « Iouis omnia plena (*Buc.* III 60) », id scilicet animo contemplatus, quanquam ipse Iuppiter summum caeli uerticem teneat supra nubila supraque uentos sedens in luce perpetua, numen tamen eius ac MENTEM TOTO INFUSAM esse mundo (cf. *Aen.* VI, 726), id nunc ego de utroque uestrum audeo praedicare... » ; cf. W. SESTON, *Jovius et Herculius ou l'« épiphanie » des tétrarques*, dans *Historia*, t. I, 1950, p. 261.

Je croirais que cette vue est d'origine néo-platonicienne, car cf. AUGUSTIN, *De consensu evangelistarum* I, 23, 35, *CSEL*, t. XLIII, p. 34, 2 : « At uero secundum istam nouellam interpretationem (= Platonicorum), quam ueteres eorum si habuissent, mirum si Ciceronem et Varronem latuisset, Saturni filium Iouem dicunt, tamquam ab illa summa mente profluentem spiritum, quem uolunt esse uelut animam mundi huius, omnia caelestia et terrena corpora implentem. Vnde illud Maronis est, quod paulo ante commemoraui : « Iouis omnia plena » (*Buc.* III, 60) ; SERVIUS, *In Buc.* III, 60, p. 37, 19 : « *Iouis omnia plena*... Ipse alibi : SPIRITUS INTUS ALIT TOTAMQUE INFUSA PER ARTUS MENS AGITAT MOLEM (*Aen.* VI, 726-727). Ipse enim est spiritus, sine quo nihil aut mouetur aut regitur ». L'interprétation relative à Κρόνος est celle de PLOTIN, *Enn.* V, 1, 7, éd. Bréhier, p. 25.

de la divinité, aussi bien pour les païens que pour les chrétiens : le Panégyriste de 313, qui est païen[1], les remploie dans sa pièce finale, mais semble opposer à cette doctrine stoïcienne de l'immanence la conception néoplatonicienne d'un dieu hypercosmique[2].

Lactance a étudié de près le développement de Minucius ; il a même pris soin de se reporter aux deux passages originaux de Virgile, dont Minucius avait réduit l'un en prose et tronqué l'autre selon le procédé du centon[3]. Il approuve le poète d'avoir désigné la divinité comme une *mens*, mais s'inquiète de le voir assurer que cette *mens* est mélangée au corps de l'univers ; il se rend compte, comme le Panégyriste de 313, que les vers de Virgile ressortissent à l'immanence, mais voit là un danger grave[4].

Son penchant personnel semble le conduire vers l'interprétation néoplatonicienne dont Macrobe nous atteste l'existence à propos de la triade

(1) E. Galletier, *Panégyriques latins*, t. II, Paris, 1952, p. 115.

(2) *Panégyriques latins* IX (12), 26, 1, éd. Galletier, t. II, p. 144 : « Summe rerum sator,... siue tute quaedam uis mensque diuina es, quae toto infusa mundo miscearis elementis et sine ullo extrinsecus accedente vigoris impulsu (cf. *Aen.* VI, 726-730) per te ipsa mouearis, siue aliqua supra omne caelum potestas es quae hoc opus tuum ex altiore naturae arce despicias, te, inquam, oramus... ». F. Altheim, *Aus Spätantike und Christentum*, Tuebingen, 1951, p. 48-49, n'a pas aperçu la source virgilienne du passage.

(3) Lactance, *Inst.* I, 5, 11, p. 15, 5 : « Nostrorum primus Maro non longe afuit a ueritate, cuius de summo deo, quem mentem et spiritum nominauit, haec uerba sunt :

Principio caelum ac terras camposque liquentis
lucentemque globum lunae Titaniaque astra
spiritus intus alit totamque infusa per artus
mens agitat molem et magno se corpore miscet (*Aen.* VI, 724-727),

ac ne quis forte ignoraret, quisnam esset ille spiritus qui tantum haberet potestatis, declarauit alio loco dicens :

deum namque ire per omnis
terrasque tractusque maris caelumque profundum ;
hinc pecudes, armenta, uiros, genus omne ferarum
quemque sibi tenuis nascentem accersere uitas (*Georg.* IV, 221-224) ».

De ira XI, 5, p. 95, 14 : « Adeo in unitatem natura uniuersa consentit. Quod si mundum

Spiritus intus alit totamque infusa per artus
mens agitat molem et magno se corpore miscet (*Aen.* VI, 726-727),

apparet testimonio poetae unum esse mundi habitatorem deum, siquidem corpus omne nisi ab una mente incoli regique non potest ». Dans l'*Épitome* III, 4, p. 678, 16, Lactance fond en un tout les deux passages virgiliens : « Item noster Maro summum deum modo spiritum, modo mentem nuncupat eamque uelut membris infusam totius mundi corpus agitare ; item deum per profunda caeli, per tractus maris terrarumque discurrere atque ab eo uniuersas animantes trahere vitam ».

(4) Lactance, *Inst.*, VII, 3, 4-5, p. 588, 12 : « Deus est diuina et aeterna mens, a corpore soluta et libera ; cuius uim maiestatemque quoniam intellegere non poterant, miscuerunt eum mundo, id est operi suo. Vnde est illud Virgilianum :

totamque infusa per artus
mens agitat molem et magno se corpore miscet (*Aen.* VI, 726-727) ».

qui comprend le Premier Dieu, le Νοῦς et l'Ame. Selon Macrobe, le *spiritus* dont parle Virgile et qu'il qualifie aussi *mens* pour attester sa pureté, est l'âme du monde qui vivifie tous les êtres animés, mais les hommes plus encore que les bêtes[1]. Cette Ame du monde participe à l'harmonie de l'univers et règle la vie selon les principes musicaux[2].

Les Pères du IVe siècle apprécient cette exégèse néo-platonicienne : Paulin de Nole argue du passage virgilien contre l'Épicurien Jovius selon lequel le monde était l'œuvre du hasard. A l'avis de Paulin, le passage démontre qu'une force incorporelle, l'Esprit de Dieu, gouverne le monde corporel[3]. Saint Ambroise n'hésite pas à identifier l'Ame du monde avec le Saint-Esprit, même si le *spiritus* dont parle Virgile n'était dans sa pensée qu'un souffle vital, non l'Esprit du Dieu créateur[4]. Saint Jérôme, lui, sait parfaitement que ces vers sont issus, non de la pensée

(1) Macrobe, *Somn. Scip.* I, 14, 14, p. 530, 9 : « Hunc rerum ordinem et Virgilius expressit. Nam et mundo animam dedit et, ut puritati eius adtestaretur, MENTEM uocauit. CAELUM enim, ait, ET TERRAS ET MARIA ET SIDERA

SPIRITUS INTUS ALIT (*Aen.* VI, 726), —

id est anima, sicut alibi pro spiramento animam dicit :

quantum ignes animaeque ualent (*Aen.* VIII, 403),-

et ut illius mundanae animae adsereret dignitatem, MENTEM esse testatus est :

MENS AGITAT MOLEM (*Aen.* VI, 727),

necnon ut ostenderet ex ipsa anima constare et animari universa quae uiuunt, addidit ;

INDE HOMINUM PECUDUMQUE GENUS (*Aen.* VI, 728)

et cetera, utque adsereret et eundem esse in anima VIGOREM (cf. *Aen.* VI, 730), sed usum eius HEBESCERE (cf. *Aen.* VI, 732) in animalibus CORPORIS densitate adiecit :

QUANTUM NON NOXIA CORPORA TARDANT (*Aen.* VI, 731)

et reliqua » (c'est la chaîne d'or dont parle Homère, ajoute Macrobe) ; 1, 17, 5, p. 541, 5 ; « Vergilius uero MAGNUM CORPUS uocauit :

ET MAGNO SE CORPORE MISCET (*Aen.* VI, 727) ».

(Cf. Jean de Salisbury, *Metal.* II. 11 et IV, 32, p. 83, 15 et 201, 6, citant *Aen.* VI, 727 et 731).

(2) *Ibid.* II, 3, 11, p. 583, 19 : « Inesse enim mundanae animae causas musicae quibus est intexta praediximus, ipsa autem mundi anima uiuentibus omnibus uitam ministrat :

HINC HOMINUM PECUDUMQUE GENUS VITAEQUE VOLANTUM

ET QUAE MARMOREO FERT MONSTRA SUB AEQUORE PONTUS (*Aen.* VI, 728-729) ».

(3) Paulin de Nole, *Epist. ad Iouium* XVI, 2, *CSEL*, t. XXIX, p. 116, 15 : « Quis enim non uidet mundum istum corporeum ui incorporea gubernari TOTAMQUE MOLEM INFUSA ATQUE PERMIXTA MAGNO uniuersitatis CORPORI diuini SPIRITUS MENTE, qua facta est, AGITARI ad uitam (cf. *Aen.* VI, 726-727), temperari ad usum, contineri ad statum, ordinari ad diuturnitatem ? » ; cf. P. Fabre, *Les citations dans la correspondance de Paulin de Nole*, p. 29, n. 1 et p. 30.

(4) Ambroise, *De Spiritu sancto* II, 5, 36, *P. L.*, t. XVI, 781 B : « Gentiles homines per umbram quandam nostros secuti, quia ueritatem SPIRITUS haurire non poterant, quod CAELUM AC TERRAS, LUNAE quoque stellarumque micantium GLOBOS SPIRITUS INTUS ALAT, suis uersibus indiderunt (cf. *Aen.* VI, 723-725). Ergo illi per SPIRITUM non negant uirtutem subsistere creaturae : nos qui legimus, denegamus ? Sed flatilem putatis ab illis SPIRITUM designatum. Si illi auctorem omnium flatilem SPIRITUM declararunt, nos dubitamus SPIRITUM Dei esse omnium creatorem ? » ; cf. *Exam.* V, 1, 1, *CSEL*, t. XXXII, 1, p. 140, 14 : « aetherio etenim SPIRITU omnes terrarum fetus

platonicienne, mais du système stoïcien, plus précisément de Zénon de Cittium : il s'agit du souffle igné qui organise la matière en quatre éléments[1]. Toutefois il mentionne deux exégèses chrétiennes qui semblent correspondre à celle de Paulin et à celle d'Ambroise : les uns considèrent que ce *spiritus* gouverne le monde et procure la connaissance de Dieu ; d'autres y voient l'Esprit qui, selon la *Genèse*, était porté sur les eaux[2]. Pour sa part, en dépit de la source stoïcienne de Virgile, Jérôme paraît pencher pour la première hypothèse[3] ; il ne s'effraie même pas de ce que le *spiritus* soit dit immanent au monde ; car ces vers évoquent pour lui la parole d'Isaïe : « Le ciel est mon trône, la terre l'escabeau de mes pieds »[4], et celle des *Actes* « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être »[5].

ALUNTUR » ; *De Noe* VI, 14, p. 423, 2 : « omne corpus nostrum adtextum est sicut nidus, ut SPIRITUS uitalis omnis partes uiscerum penetret atque de principali nostro FUNDAT SE PER ARTUS singulos ».

(1) JÉROME, *In Epist. ad Ephes.* II, 4, 6, *P. L.*, t. XXVI, 497A : « Tale quid de creaturis et de Deo etiam Zeno cum suis Stoicis suspicatur. Quem secutus Virgilius ait :

... deum namque ire per omnes
terrasque tractusque maris etc... (*Georg.* IV, 222-223)

et :

PRINCIPIO COELUM AC TERRAS CAMPOSQUE LIQUENTES
LUCENTEMQUE GLOBUM LUNAE TITANIAQUE ASTRA
SPIRITUS INTUS ALIT TOTAMQUE INFUSA PER ARTUS
MENS AGITAT MOLEM ET MAGNO SE CORPORE MISCET (*Aen.* VI, 724-727) ».

(2) JÉROME, *In Isaiam* XVI, 57, *P. L.*, t. XXIV, 558 A (579 A) : « Quidam nostrorum hunc esse aiunt spiritum, quo omnis mundus inspiratur et regitur et cuncta habent notitiam Dei, quem iuxta Stoicos insignis poeta describens ait :

PRINCIPIO CAELUM AC TERRAS... (*Aen.* VI, 723-727)

et reliqua. Alii uero sanctum Spiritum intelligunt, qui in principio ferebatur super aquas (*Gen.* I, 2) et uiuificabat omnia ».

(3) JÉROME, *in Ecclesiasten* 1, *P. L.*, t. XXIII, 1017 A : « Quod autem ait : ' Girans girando uadit spiritus et in circulos suos reuertitur ' (*Eccl.* I, 6) siue ipsum solem spiritum nominauit, quod animet et spiret et uigeat et annuos orbes suo cursu expleat, ut ait poeta :

Interea magnum sol circumuoluitur annum (*Aen.* III, 284), et alibi :
Atque in se sua per uestigia uoluitur annus (*Georg.* II, 402), siue quod et

LUNAE LUCENTEM GLOBUM ET ASTRA TITANIA
SPIRITUS INTUS ALIT TOTAMQUE INFUSA PER ARTUS
MENS AGITAT MOLEM ET MAGNO SE CORPORE MISCET (*Aen.* VI, 725-727),

non de annuo solis cursu, sed de quotidianis semitis eius loquitur ». Ce passage de Jérôme, y compris les trois citations virgiliennes, est repris par RUPERT, *In Ecclesiasten* 5, *P. L.*, t. CLXVIII, 1201 C. ISIDORE DE SÉVILLE le remploie aussi (sauf *Georg.* II, 402), mais en conclut, *De natura rerum* XXVII, 2, *P. L.*, t. LXXXIII, 1001 A : « Quapropter, si corpora stellarum animas habent, quaerendum quid futurae sint in resurrectione ».

(4) JÉROME, *In Ezechielem* XII, 40, 28, *P. L.*, t. XXV, 388D : « Et rursum : ' Caelum mihi thronus est, terra autem scabellum pedum meorum (*Isa.* LXVI, 1) ', ut intra omnia esse credendus sit, iuxta illud Virgilianum :

PRINCIPIO COELUM AC TERRAS... (*Aen.* VI, 723-726) ».

Passage reproduit par RABAN MAUR, *In Ezech.* XV (fin), *P. L.*, t. CX, 940 A.

(5) JÉROME, *In Habacuc* 1, 19, *P. L.*, t. XXV, 1305C : « Aut certe iuxta illud quod

D'autres interprétations sont encore proposées aux IVe et Ve siècles. Parmi les fabricants de centons, Proba applique les mêmes vers à l'inspiration qui lui dicte son poème chrétien[1]. L'auteur du *De Verbi incarnatione*[2] et Prudence[3] les entendent de l'Esprit par la vertu duquel la Vierge a conçu le Christ. Dracontius brode sur ce passage de Virgile pour célébrer le don que la divinité a fait de la vie aux créatures[4]. Fulgence ose assurer d'après ces vers qu'Anchise représente, aux yeux de Virgile, la divinité même en train de révéler les mystères de la nature[5].

CAELOS ET TERRAS, maria et uniuersum mundum
SPIRITUS INTUS ALIT TOTAMQUE INFUSA PER ARTUS
MENS AGITAT MOLEM ET MAGNO SE CORPORE MISCET (*Aen.* VI, 726-727), mundus omnis, qui coelo constat et terra et coelorum circulis clauditur, Dei domus esse perhibetur. Vnde et Apostolus confidenter : ' In ipso, ait, uiuimus et mouemur et sumus ' (*Act.* XVII, 28) ».

(1) *Cento Probae* 23-28, *CSEL*, t. XVI, p. 570 :

Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi :
rem nulli obscuram repetens ab origine pergam (cf. *Aen.* I, 372),
si qua fides animo, si uera INFUSA PER ARTUS
MENS AGITAT MOLEM ET toto SE CORPORE MISCET
SPIRITUS (*Aen.* VI, 726-727), et QUANTUM NON NOXIA CORPORA TARDANT
TERRENIQUE HEBETANT ARTUS MORIBUNDAQUE MEMBRA (*Aen.* VI, 731-732).

L'expression ' moribundis membris ' appliquée à l'homme, était déjà employée par *Apulée, De deo Socratis* 4.

(2) *De Verbi incarnatione*, v. 15-16, *ibid.*, p. 616 :

Huic se forma Dei (*Aen.* IV, 556) -caelo demissus ab alto (*Buc.* IV, 7)
SPIRITUS INTUS ALIT ET CASTO CORPORE MISCET (*Aen.* VI, 726-727).

Cette interprétation est liée, comme on voit, à l'exégèse chrétienne de la quatrième *Bucolique*.

(3) PRUDENCE, *Hamartigenia*, v. 635-636, éd. LAVARENNE, p. 63 : « FUSAM PER uirginis ARTUS progeniem (cf. *Aen.* VI, 726) » ; *Cathem.* III, 186, p. 18 : « VIGOR IGNEOLUS » est appliqué à l'âme humaine créée par le Verbe de Dieu (cf. *Aen.* VI, 730).

(4) DRACONTIUS, *De laudibus Dei* I, 600-606, *MGH, A. a.*, t. XIV, p. 56 :

SPIRITUS ille Dei, quo CORPORA cuncta mouentur
omnia complectens AGITAT, fouet, inserit, urget,
unde GENUS diuersa trahunt et SEMINA rerum
MOLIS ab immenso uenientia fonte perenni (cf. *Aen.* VI, 726-731).
Artificis formante manu digesta uomuntur
ordine cuncta suo : manet inreuocabile munus ;

II, 33, p. 68 :

SPIRITUS inmensam penetrans per saecula MOLEM. Cf. *Carm. de resurr.*, v. 89-90, éd. WASZINK, p. 64 : « Et cunctas animas quae CORPORA TARDA gubernant
et ratione mouent hominem uagante PER ARTUS (cf. *Aen.* VI 720-726) » ; v. 146, p. 75 : « IGNEUS HIS VIGOR EST, rutilantia corpora caeli » (cf. *Aen.* VI, 730, appliqué aux anges, purs esprits) ; v. 390, p. 115 : « Et CONCRETA DIU proluatur corpore culpa (cf. *Aen.* VI, 738) ».

(5) FULGENCE, *Virgiliana continentia*, p. 102, 10 (Virgile parle) : « Anchises enim graece quasi ano scenon, id est patrium habitans ; unus Deus enim pater, rex omnium, solus habitans in excelsis, qui quidem scientiae dono monstrante conspicitur. Nam et uide quid filium docet :

A la fin du VI^e siècle Virgile de Toulouse, qui se plaît à poser des énigmes, attribue à un de ses contemporains nommé Balapsidus de Nicomédie un livre, peut-être de doctrine néo-platonicienne, qui aurait ces vers pour incipit[1]. Les interprétations néo-platoniciennes allaient se développer du IX^e au XII^e siècle. Jean Scot[2], suivi par Gunzo de Novare et Thierry de Chartres[3], explique ces vers par un passage du *Timée* sur l'Ame du monde. Les discussions se poursuivirent notamment à propos du fameux chant 9 du livre III de la *Consolation* de Boèce : l'Anonyme d'Einsiedeln n'hésite pas à mettre les vers de Virgile en rapport avec la doctrine de

PRINCIPIO CAELUM AC TERRAS CAMPOSQUE LIQUENTES
LUCENTEMQUE GLOBUM LUNAE TITANIAQUE ASTRA (*Aen.* VI, 724-725).

Vides ergo quia, sicut deum creatorem oportuit, et de secretis naturae mysteriis docet et reduces iterum animas iterum de uita demonstrans et futura ostendit ». A quoi Fulgence, l'interlocuteur chrétien de Virgile, réplique, p. 103, 3 : « Nunc uero dormitanti ingenio Academicum quippiam stertens ais : SUBLIMES ANIMAS ITERUMQUE AD TARDA REVERTI CORPORA (*Aen.* VI, 720-721). Numquidnam oportuerat inter tanta dulcia poma mora etiam ponere tuaeque luculentae sapientiae funalia caligare ? Ad haec ille subridens : ' Si inquit, inter tantas Stoicas ueritates aliquid etiam Epicureum non desipissem, paganus non essem ' ».

(1) VIRGILE DE TOULOUSE, *Epitomae* XV, éd. HUEMER, p. 95, 7 : « Erat apud Nicomediam Balapsidus nuper uita functus, qui nostrae legis libros, quos ego in Greco audio sermone, me iubente uertit in Latinum, quorum est principium : ' In PRINCIPIO CELUM TERRAMQUE mare omniaque ASTRA SPIRITUS INTUS fouet ' ». Sur le platonisme, de Virgile de Toulouse, cf. mes *Lettres grecques en Occident*, p. 252-253. Peut-être faut-il entendre qu'il s'agit d'une transposition de la *Genèse* judéo-chrétienne en centons virgiliens ? En réalité, la plupart des indications fournies par Virgile de Toulouse, sont invention pure.

(2) JEAN SCOT, *De diuisione naturae* I, 31, *P. L.*, t. CXXII, 476C : « Plato siquidem philosophantium de mundo maximus in Timaeo suo (cf. 30 *c* et suiv.) multis rationibus asserit ' hunc mundum uisibilem, quasi magnum quoddam animal, corpore animaque componi ; cuius animalis corpus quidem est quattuor elementis notissimis generalibusque diuersisque corporibus ex eisdem compositis compactum ; anima uero ipsius est generalis uita, quae omnia, quae in motu atque in statu sunt, uegetat atque mouet '. Hinc poeta :

PRINCIPIO CAELUM AC TERRAM CAMPOSQUE LIQUENTES
LUCENTEMQUE GLOBUM LUNAE TITANIAQUE ASTRA
SPIRITUS INTUS ALIT (*Aen.* VI, 724-726) ».

(3) GUNZO DE NOVARE, *Epist. ad fratres Augienses*, *P. L.*, t. CXXXVI, 1297C : « Nam si Platonis Timaeo creditur, mirabili hac compositione mundi anima conformatur, de qua Virgilius : ' PRINCIPIO CAELUM ET TERRAM... (*Aen.* VI, 724-727) '. In hac quoque ut aliis multa egent inquisitione, quae stulti quasi inutilia et non necessaria contemnunt » ; THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus*, éd. B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. I, Paris, 1890, p. 61 : « Plato uero in Timaeo eundem spiritum animam mundi appellat. Virgilius uero de illo spiritu ita dicit :

PRINCIPIO maria AC TERRAS coelumque profundum *(sic!)*
LUCENTEMQUE GLOBUM LUNAE TITANIAQUE ASTRA
SPIRITUS INTUS ALIT (*Aen.* VI, 724-726) »

l'Ame sise au centre du monde[1]. Bovo de Corvey les glose à l'aide du *Timée* et de Macrobe, mais repousse finalement ces fictions néo-platoniciennes[2]. Abélard qui cite les commentaires de Macrobe et de Jérôme sur ce passage[3], assure que la triade dont parle Macrobe correspond à la Trinité chrétienne, l'Ame du monde à l'Esprit Saint[4]. Lorsque Virgile et Macrobe disent que le corps en émousse la vigueur, ils signifient que l'action du Saint-Esprit reste sans efficacité sur les hommes charnels ; Macrobe a bien vu que cette âme est divine en ce qu'elle crée les corps et les ordonne ; en soutenant que la nature commence par elle, il a voulu insinuer que la naissance spirituelle a lieu par la grâce de l'Esprit. Abélard est donc persuadé de l'accord intime entre platonisme et christianisme, mais sait que de telles vues ne manqueront pas de lui attirer, de la part des clercs, des ripostes violentes[5]. Guillaume de Conches, enseigne, lui aussi, d'après Virgile, que certains corps ralentissent l'action de l'Ame du monde[6].

(1) Éd. R. B. C. Huygens, *Mittelalterliche Kommentare zum 'O qui perpetua...'*, dans *Sacris erudiri*, t. VI, 1954, p. 402, 52 : « Deumque dicit (Boetius) magnae huic et pulcherrimae caeli uel mundi machinae mediam locasse animam, quae circumfusa per omnes artus uel membra corporis sui (cf. *Aen.* VI, 726-727), id est uisibilis mundi, motum praestet omnibus quae in mundo mouentur ».

(2) Bovo, *In carm. III, 9 Boetii*, c. 13, *ibid.*, p. 391 ; cf. mon *Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX^e-XV^e siècles)*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XIV, 1939, p. 69 ; H. Silvestre, *Le commentaire inédit de Jean Scot Érigène au mètre 9 du livre III du De consolatione philosophiae de Boèce*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XLVII, 1952, p. 108.

(3) Abélard, *Introductio ad theologiam* 1, *P. L.*, t. CLXXVIII, 1025 B, 1027C ; *Theologia christiana* 1, *ibid.*, 1150A et 1157A (citant *Aen.* VI, 724-731 et Jérome, *In Ezech.* et *In epist. ad Ephes.*, textes ci-dessus, p. 41, n. 1 et 4).

(4) *Ibid.*, 1024C : « Hanc autem animae uidelicet mundanae doctrinam praecipue diligentissimus philosophorum in expositione Macrobius reliquit. Cuius uerba si diligenter inspiciamus, totam fidem fere nostram de Spiritu sancto in ipsis expressam inueniremus, cum hanc ipsam animam et Creatorem nominet, atque ex Deo Patre et νοῦ, hoc est Deo Filio, astruat esse ».

(5) *Ibid.*, 1025C : « Haec quidem omnia tam Virgilii quam Macrobii uerba facile est iuxta propositum nostrum ad nostrae fidei tenorem accommodare nec aliter ea exponi. Quod itaque ait ' usum animae hebescere in animalibus corporis densitate ' (texte de Macrobe, ci-dessus, p. 40, n. 1), tale est Spiritus sancti gratiam suorum beneficiorum efficaciam minus habere in carnalibus, scilicet deditis uoluptatibus ut ipsam densitatem corporis carnalium illecebrarum magnitudinem intelligamus... » ; 1027A : « Adeo autem praedicta Virgilii uerba de anima mundi ueritate plena uidentur, ut ea quoque in auctoritatem assumere doctores sancti non abhorruerint. Vnde et Hieronymus... » ; 1028A : « Si quis autem me quasi importunum ac uiolentum expositorem causetur, eo quod minus propria expositione ad fidem nostram uerba philosophorum detorqueam, et hoc eis imponam quod nequaquam ipsi senserunt, attendat illam Caiphae prophetiam, quam Spiritus sanctus per eum protulit, longe ad alium sensum eam accommodans quam prolator ipse senserit (cf. *Ioh.* XI, 51) ».

(6) Guillaume de Conches, *De philosophia mundi*, I, 15, *P. L.*, t. CLXXII, 46 D : « Tertii dicunt animam mundi esse quandam incorpoream substantiam, quae tota est in singulis corporibus, quamuis propter quorundam tarditatem corporum non

La suite du discours métaphysique d'Anchise a fait l'objet de longs commentaires néo-platoniciens, ce qui semble naturel puisqu'elle est réellement imprégnée de platonisme. Sans doute, la mention de la vigueur ignée que les germes de vie tiennent de leur origine céleste a encore une saveur stoïcienne qui n'a pas échappé au commentateur de Lucain[1]. La classification virgilienne des quatre passions de l'âme, crainte et désir, douleur et joie, traditionnelle depuis Varron[2], n'est ni stoïcienne[3] ni platonicienne. Mais Macrobe cherche à l'adapter au schéma plotinien des vertus[4]. Lui-même ou sa source néo-platonicienne se réjouit de découvrir chez Virgile l'idée que le corps, par sa densité propre, engourdit et émousse la vigueur de l'âme[5]. En effet, comme l'expose de son côté le commentateur de Lucain, si l'âme qui est feu reçoit en partage un corps qui est terre, elle est souillée par ce contact et, du fait qu'elle est immortelle de nature, subit après s'être séparée de lui une triple purification sous forme de châtiments à travers l'un des trois éléments plus légers que la terre : l'air, l'eau (région de la lune), le feu (région du soleil) ;

idem in omnibus exercet uel operatur : quod uolens significare Virgilius ait : « SEMINIBUS QUANTUM NON NOXIA CORPORA TARDANT (*Aen.* VI, 731) » ; IV, 35, *P. L.*, t. CLXXII, 99B (pourquoi l'expérience est nécessaire à l'*infans*) : « Incipit discernere, ueluti si aliquis subtili acie oculorum TENEBROSO CARCERI (Cf. *Aen.* VI, 734) detrudatur, uidere non potest, nisi consuescat tenebris uel lumen accendatur. Vnde Virgilius : ' QUANTUM NON NOXIA CORPORA TARDANT ' ». THOMAS DE CITEAUX, *In cant.* III, *P. L.*, CCVI, 187C, cite aussi *Aen.* VI, 724-727. Sur les théories médiévales relatives à l'âme du monde, cf. É. GILSON, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. III, 1928, p. 15-17 ; T. GREGORY, *L'anima mundi nella filosofia del XII secolo*, dans *Giornale critico della filosofia italiana*, t. XXX, 1951, p. 494-508.

(1) *Lucani comm. Bern.* IX, 7, p. 290, 26 : « Stoici animam ignem dicunt ut Virgilius :

IGNEUS EST OLLIS VIGOR ET CAELESTIS ORIGO
SEMINIBUS (*Aen.* VI, 730-731) »

ALCHER DE CLAIRVAUX, *De spiritu et anima*, c. 14, *P. L.*, t. XL, 790, cite aussi ce vers : « Conuenientissima autem media sunt carnis et animae sensualitas carnis, quae maxime ignis est, et phantasticum spiritus, qui igneus uigor dicitur. Vnde et quidam loquens de animabus ait : ' IGNEUS EST OLLIS VIGOR ET CAELESTIS ORIGO ' ». Passage repris par ISAAC DE L'ETOILE, *Epist. de anima*, *P. L.*, t. CXCIV, 1882C ; cf. 1875C où est cité *Aen* VI, 733:

(2) SERVIUS, *In Aen.* VI, 733, p. 103, 10 : « HINC METUUNT CUPIUNTQUE DOLENT GAUDENTQUE ex corporis coniunctione et hebetudine. Varro et omnes philosophi dicunt quattuor esse passiones... » ; le vers est encore cité *In Georg.* II, 499, p. 267, 15 ; cf. EUGRAPHIUS, *In Terentii Andr.* V, 4, 34, éd. WESSNER, p. 81 (rédaction α) ; PRISCIEN, *Inst.* XVIII, 136, éd. KEIL, t. III, p. 270, 27 ; *Anthol. Lat.*, I, 8, 24.

(3) Voir ci-dessus, p. 9, n. 2-3, où Sénèque dit que *gaudium* se prend toujours en bonne part chez les Stoïciens.

(4) MACROBE, *Somn. Scip.* I, 8, 11, p. 508, 29 : « Passiones autem, ut scimus, uocantur quod homines

METUUNT CUPIUNTQUE, DOLENT GAUDENTQUE (*Aen.* VI, 733).

Has primae (uirtutes) molliunt, secundae auferunt, tertiae obliuiscuntur, in quartis nefas est nominari ».

Il s'agit des *uirtutes politicae, purgatoriae, animi iam purgati, exemplares.*

(5) *Aen.* VI, 731 ; voir le texte de Macrobe, ci-dessus, p. 40, n. 1.

alors seulement elle peut récupérer sa nature première[1]. Ainsi, Virgile a raison de dire que « chacun de nous subit ses Mânes », car l'âme meurt en s'enfonçant dans le monde des corps et la vie terrestre est à soi seule un châtiment infernal[2]. L'âme non philosophique est d'ordinaire tellement attachée au corps qu'elle redoute la mort qui l'en libère ; ou même elle continue après la mort d'errer autour du cadavre ou de chercher habitacle dans un corps nouveau correspondant à son caractère, fût-ce un corps de bête[3].

De tels développements et de tels commentaires ne pouvaient manquer d'intéresser les Chrétiens lecteurs de l'*Énéide*. Déjà Tertullien paraît

(1) *Lucani commenta Bernensia*, IX, 9, p. 291, 3 : « Animas philosophi tradunt diuino igne constare. Quae, cum sortitae fuerint secundum suum meritum corpus atque eo pollutae contagionem LABEMQUE (cf. *Aen.* VI, 746) pertulerint, quo etiam dissolutae non carent, ut et Virgilius ait :

NON TAMEN OMNE MALUM MISERIS NEC FUNDITUS OMNES
CORPOREAE EXCEDUNT PESTES, PENITUSQUE NECESSE EST
MULTA DIU CONCRETA MODIS INOLESCERE MIRIS.
ERGO EXERCENTUR POENIS VETERUMQUE MALORUM
SUBPLICIA PENDUNT (*Aen.* VI, 736-740),

ALIAE VENTIS, ALIAE IGNE, aliae aqua PURGANTUR (cf. *Aen.* VI, 740-742), hoc est aliae uentis per aerem traducuntur, ut purgatae aeris tractu in naturam suam reuerti possint. Sic Virgilius :

Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
omnia, nec morti esse locum, sed uiua uolare
sideris in numerum atque alto succedere caelo (*Georg.* IV, 225-228) » ;

II, 2, p. 47, 17 : « Alii (philosophi) dicunt e confusione quadam mundum esse generatum ac duo regna confirmant, illud superius magni dei plenum quietis et luminis, in quo diuinae atque innumerae potestates lucem habitant, ad quam animae post resolutionem corporis perueniunt PURGATAE (cf. *Aen.* VI, 746) primum lunae aquis, post solis IGNI, ut ait Virgilius :

INFECTUM ELUITUR SCELUS AUT EXURITUR IGNI (*Aen.* VI, 742),

hoc uero regnum quod habitamus inferius malignis poenam esse uirtutibus quae bella, caedes et has ceteras rerum uarietates adferant, adfirmantes inter has inferiores uirtutes et superiores mundum, in quo habitamus, quadam contentione uagari.Quod antiquissimus poeta adfirmat dicens : ' Natura naturam uincit et dii deos ' » ; cf. SERVIUS, *In Georg.* II, 389, p. 254, 13 ; *In Aen.* VI, 741, p. 104, 13, où la triple purification est un peu différente, et MACROBE, *Somn. Scip.* I, 11, 4-6, p. 516, 22. Sur l'origine de la formule « Natura naturam uincit » ; cf. J. BIDEZ et F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, t. I, Paris, 1938, p. 244.

(2) *Aen.* VI, 743 et le commentaire de Macrobe, ci-dessus, p. 27, n. 1. Sur ce vers peu clair, cf. S. REINACH, *Un vers de Virgile*, dans *Revue archéologique*, 1901, 2, p. 229-236 ; P. BOYANCÉ, *les deux démons personnels...*, dans *Rev. de philol.*, t. LXI, 195, p. 189-202 ; E. MAGOTTEAUX, *Mânes virg. et démon platonicien*, dans *L'Ant. class.*, t. XXIV, 1955, p. 341-351.

(3) MACROBE, *Somn. Scip.* I, 9, 4-5, p. 510, 16 : « Hinc anima, quam in se pronam corporis usus efficit atque in pecudem quodam modo reformauit ex homine, et absolutionem corporis perhorrescit et cum necesse est nonnisi

cum gemitu fugit indignata sub umbras (*Aen.* XI, 831 ; XII, 952), sed nec post mortem facile corpus relinquit quia NON FUNDITUS CORPOREAE EXCEDUNT PESTES (*Aen.* VI, 735-736), sed ferini quoque electo genere moribus congruo quos in homine libenter exercuit, mauultque omnia perpeti, ut caelum, quod uel ignorando uel dissimulando uel potius prodendo deseruit, euadat ».

faire allusion aux *securi latices* du Léthé[1] et à Mercure psychopompe que Virgile suggère comme la divinité qui appelle les âmes en longues files au bord de ce fleuve[2].

Lactance se réjouit de trouver dans le discours d'Anchise réponse à l'objection : « Si l'âme est immortelle, comment peut-elle être suppliciée ? ». Par ce discours Virgile confirme l'existence de rétributions d'outre-tombe : l'âme est de nature intermédiaire : elle ne peut mourir, mais elle peut souffrir ; celles des justes retourneront au ciel ; celles qui aiment trop le corps subiront des châtiments[3]. Lactance reproche seule-

(1) TERTULLIEN, *De anima* L, 4, éd. WASZINK, p. 68, 17 : SECURISSIMI, et le commentaire de M. Waszink, p. 523.

(2) *Ibid.*, LIII, 6, p. 72, 25 : « ... de ipsius statim angeli facie EVOCATORIS ANIMARUM Mercurii poetarum » ; M. Waszink renvoie à *Aen.* IV, 242 ; mais voir aussi SERVIUS, *In Aen.* VI, 749, p. 106, 10 : « DEUS EVOCAT Non dicit quis... ; sed alii Mercurium uolunt propter hoc <IV, 242> : ' Hac animas ille euocat Orco pallentes ' » ; VI, 264, p. 45, 25 : « Plenus locus alta sapientia. De qua uarie disserunt philosophi : Nam dicunt per alios animas ad inferos duci, ut HAC ANIMAS ILLE EVOCAT ORCO PALLENTES, ALIAS SUB TARTARA TRISTIA MITTIT (*Aen.* IV, 242-243) ; item per alios transferri ut NAVITA SED TRISTIS (*Aen.* VI, 315) ; per alios purgari ut ALIAE PANDUNTUR INANES SUSPENSAE AD VENTOS (*Aen.* VI, 740) ; alios uero ad summa reuocari ut LETHAEUM AD FLUVIUM DEUS EVOCAT AGMINE MAGNO (*Aen.* VI, 749) » ; *Lucani comm. Bern.* IX, 355, p. 299, 6 : « Quisquis ex eo bibit, rerum a se gestarum obliuiscitur. Hic et apud inferos fluit. Virgilius :

LETHAEUM AD FLUVIUM DEUS EVOCAT AGMINE MAGNO (*Aen.* VI, 749). »

(3) LACTANCE, *Inst.* VII, 20, 7-11, p. 649, 9 : « Hic fortasse dixerit quispiam : ' Si est immortalis anima, quomodo patibilis inducitur ac poenae sentiens ? Si enim ob merita punietur, sentiet utique dolorem atque ita etiam mortem : si morti non est obnoxia, ne dolori quidem : patibilis igitur non est ' (cf. ARNOBE, II, 14, p. 82, 1). Huic quaestioni siue argumento a Stoicis ita occurritur : animas quidem hominum permanere nec interuentu mortis in nihilum resolui, sed eorum qui iusti fuerint puras et inpatibiles et BEATAS ad SEDEM caelestem, unde illis origo sit, remeare uel in CAMPOS quosdam FORTUNATOS (cf. *Aen.* VI, 639-640) rapi, ubi fruantur miris uoluptatibus ; impias uero, quoniam se malis cupiditatibus inquinauerint, mediam quandam genere inter immortalem mortalemque naturam (cf. ARNOBE II, 14, p. 82, 10) et habere aliquid inbecillitatis ex contagione carnis, cuius desideriis ac libidinibus addictae INELUIBILEM (cf. *Aen.* VI, 742 ELUITUR) quendam fucum trahant LABEMQUE (*Aen.* VI, 746) TERRENAM (*Aen.* VI, 732) : quae cum temporis diuturnitate penitus inhaeserit, eius naturae reddi animas, ut si non extinguibiles in totum, quoniam ex deo sint, tamen cruciabiles fiant per corporis maculam, quae peccatis inusta sensum doloris adtribuit. Quam sententiam poeta sic explicauit :

QUIN ET SUPREMO CUM LUMINE VITA RELIQUIT,
NON TAMEN OMNE MALUM MISERIS NEC FUNDITUS OMNES
CORPOREAE EXCEDUNT PESTES, PENITUS QUE NECESSE EST
MULTA DIU CONCRETA MODIS INOLESCERE MIRIS.
ERGO EXERCENTUR POENIS VETERUMQUE MALORUM
SUPPLICIA EXPENDUNT (*Aen.* VI, 735-740).

Haec propemodum uera sunt. Anima enim cum diuortium fecit a corpore est, ut ait idem poeta :

PAR LEVIBUS VENTIS VOLUCRIQUE SIMILLIMA SOMNO (*Aen.* VI, 702)

quia spiritus est et ipsa tenuitate inconprehensibilis, sed nobis, qui sumus corporales, deo autem, cui subiacet posse omnia, conprehensibilis ».

ment à Virgile de parler du Léthé et d'admettre que les âmes, après mille ans passés aux Enfers, reprennent une autre vie. Tout en rejetant la métempsycose, la renaissance, la réminiscence, Lactance est convaincu que le supplice des mille ans correspond en partie à la vérité, à savoir : le règne millénaire du Christ et la résurrection de la chair[1].

Zénon de Vérone rapproche les vers de Virgile sur la vigueur ignée que les germes de vie tiennent de leur origine céleste, et les versets de la *Première Épître aux Corinthiens* sur l'éclat des corps célestes et la gloire des hommes qui, semés dans la corruption du corps, reçoivent de l'Esprit

(1) *Ibid.*, VII, 22, 6, p. 653, 14 : « Corruperunt igitur poetica licentia quod acceperant, uel opinio ueritatem per diuersa ora sermonesque uarios dissipatam mutauit. Nam quod peractis ad inferos MILLE ANNIS RURSUS ad uitam restitui cecinerunt, Marone ita dicente :

HAS OMNIS, UBI MILLE ROTAM VOLVERE PER ANNOS
LETHAEUM AD FLUVIUM DEUS EVOCAT AGMINE MAGNO,
SCILICET INMEMORES SUPERA UT CONVEXA REVISANT.
RURSUS ET INCIPIANT IN CORPORA VELLE REVERTI (*Aen.* VI, 748-751),

hoc eos ratio fefellit, quod resurgent defuncti non post mille annos mortis suae, sed ut restituti rursus in uitam mille annis cum Deo regnent. Deus enim ueniet ut ORBE hoc ab omni LABE PURGATO (*Aen.* VI, 745-746) rediuiuas iustorum animas corporibus innouatis ad sempiternam beatitudinem suscitet. Itaque praeter aquam OBLIVIONIS (cf. *Aen.* VI, 715) uera sunt cetera ; quam idcirco finxerunt, ne quis illis opponeret : 'Cur ergo non meminerint se aliquando uixisse aut qui fuerint aut quae gesserint ? ' Sed nihilominus tamen ueri simile non putatur et res tota uelut licenter ac fabulose ficta respuitur. Nobis autem de resurrectione adfirmantibus et docentibus animas ad alteram uitam non oblitas sui, sed in eodem sensu ac figura esse redituras illud opponitur : ' Tot iam saecula transierunt : quis umquam unus ab inferis resurrexit, ut exemplo eius fieri credamus ? '... Ergo semel fieri resurrectionem necesse est, cum malum fuerit ablatum, quoniam eos qui resurrexerint nec mori iam ulterius nec uiolari ullo modo fas est, ut beatam possint agere uitam, quorum mors resignata est. Poetae uero, cum scirent hoc saeculum malis omnibus redundare, OBLIVIONIS (cf. *Aen.* VI, 715) amnem induxerunt, ne malorum ac laborum MEMORES animae REVERTI ad SUPEROS recusarent (cf. *Aen.* VI, 750-751). Vnde Vergilius :

O PATER, ANNE ALIQUAS AD CAELUM HINC IRE PUTANDUM EST
SUBLIMIS ANIMAS ITERUMQUE AD TARDA REVERTI
CORPORA ? QUAE LUCIS MISERIS TAM DIRA CUPIDO (*Aen. VI*, 719-721) ?

Vnde etiam Plato de anima disserens ex hoc ait posse cognosci animas esse inmortales atque diuinas, quod in pueris mobilia sint ingenia et ad percipiendum facilia, quod ea quae discant ita celeriter rapiant, ut non tunc primum discere illa uideantur, sed recognoscere atque reminisci (*Ménon*, 85c ap. CICÉRON, *De senectute*, XXI, 78) ; in quo uir sapiens poetis ineptissime credidit. Non igitur renascentur. » Les vers 719-721 et 750-751 de Virgile sont contaminés par un néo-platonicien contemporain de Lactance : TIBERIANUS, *Versus Platonis*, v. 12-14, qui les remploie sous la forme :

Atque iterum reduces SUPERA in CONVEXA referri,
SCILICET UT mundo redeat, quod partibus haustum
perdiderit, refluumque ITERUM per CORPORA fiat.

Cf. H. LEWY, *A latin hymn to the creator ascribed to Plato*, dans *Harvard theological review*, t. XXIX, 1946, p. 243-258, qui indique pour référence *Aen.* VI, 241.

Saint les germes leur permettant de ressusciter incorruptibles[1]. Il admire aussi le « *Quisque suos patimur manes* » de Virgile, affirmation de la responsabilité morale de l'homme[2]. Ausone s'accorde avec Zénon sur ce point et remploie l'hémistiche virgilien au sein d'une prière chrétienne[3].

Saint Ambroise possède en mémoire ces vers de Virgile et oppose d'après lui la vigueur ignée de l'âme à l'impureté du corps de terre qui l'émousse[4]. Il considère l'homme comme un microcosme, car l'univers lui-même tient son équilibre des poussées contraires du feu qui vole vers le haut et de la terre qui pèse[5]. Il fait allusion souvent, dans un contexte néo-platonisant, aux passages virgiliens sur le feu et l'eau supplices pour l'âme[6], et sur le principe éthéré de l'âme purifiée[7] ; il nous révèle en la combattant l'existence d'une exégèse virgilienne qui prenait pour exemples les enchantements de Circé, la métamorphose des filles

(1) Zénon de Vérone, *I Tract.* XVI, 12, *P. L.*, t. XI, 383B (à propos de *I Cor.* XV, 39-42 et du baptême) : « Itaque immortalitatis semine, de quo etiam poeta sapientissimus praesagiuit dicens :

Igneus est ollis vigor et coelestis origo
seminibus (*Aen.* VI, 730-731),

scilicet Spiritus sancti conceptione insita fit ante fecunda, ut cum dissolutionis eius ac legitimae reparationis tempus aduenerit, suo semini respondens iure possit mereri quod credimus ».

(2) Texte cité ci-dessus, p. 24, n. 1, à rapprocher du commentaire de Macrobe sur le même hémistiche, ci-dessus, p. 27, n. 1. Zénon ne semble pas rapporter cet hémistiche à la théorie du démon personnel, comme font des auteurs chrétiens de *Visions*, et Servius, que suit Norden, *éd. cit.*, p. 33-34.

(3) Ausone, *Ephemeris, Oratio* IV, 3, v. 57, p. 6. (= Paulin de Nole, *Carm.* V, 57, *CSEL*, t. XXX, p. 6) :

Patiturque suos mens saucia manes (cf. *Aen.* VI, 743) ;

L'authenticité ausonienne de cette pièce ne doit pas être mise en doute : cf. P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de s. Paulin de Nole*, Paris, 1948, p. 108-111.

(4) Ambroise, *In Lucam* VII, 113, *CSEL*, t. XXXII, 4, p. 329, 18 : « Si igneum vigorem puritatemque naturae terrenae materiae sensus hebetaverit... (cf. *Aen.* VI, 730-732) ; *De excessu Satyri* I, 46, 2, *CSEL*, t. LXXIII, p. 234 : « igneo mentis vigore ».

(5) Ambroise, *Exameron* I, 6, 23, p. 21, 23 : « Quando ad superiora motus caeli est necessarius, terrenis grauatur ; quando ad inferiora decursus expetitur, igneus vigor ille uiolenter adtrahitur » (les *philosophi* sont mentionnés, p. 21, 2).

(6) Ambroise, *In Lucam* V, 90, p. 217, 15 : « Iacemus exanimes, cum uel ignis inmodicae cupiditatis exaestuat uel frigidus umor exundat uel pigra quadam corporis hebetudine vigor hebetatur animorum uel concreta noster spiritus labe purae lucis uacuus alit mentem (cf. *Aen.* VI, 726-727 ; 730-732 ; 742 ; 746) ».

(7) Ambroise, *De excessu Satyri* I, 73, *CSEL*, t. LXXIII, p. 247, 1 : « Quodsi in quiete nocturna uinculis adhuc corporeis inhaerentes et quasi in carceraria religatae claustra membrorum (cf. *Aen.* VI, 732-734), possunt tamen animae altiora et discreta perspicere, quanto magis spectant haec, cum iam puro aetherioque sensu nulla corporeae labis impedimenta patiuntur (cf. *Aen.* VI, 746-747) ! »

A rapprocher aussi de l'épitaphe chrétienne, Bücheler, n° 704, v. 10 : Purgatam in terris animam reuocare per aethra ;

v. 23-24 : Terrenas uicit labes purgatior aethra
uitarum maculas puro qui decoquit igni.

de Prétus en génisses, celle de Cycnus, le vol de Dédale, et illustrait par là la doctrine de la métempsycose[1]. Dans son *De philosophia* aujourd'hui perdu, nous savons qu'Ambroise luttait plus longuement encore contre la doctrine de la métempsycose adoptée par les Néo-Platoniciens[2].

De la même page virgilienne, saint Jérôme retient surtout la classification des passions, qu'il rapproche d'un passage des *Tusculanes*[3]. Il s'attarde aussi au pythagorisme latent dans ces vers, loue Pythagore d'avoir découvert le dogme de l'immortalité de l'âme, mais repousse catégoriquement la doctrine de la métensomatose[4].

L'œuvre de saint Augustin nous offre l'analyse la plus détaillée et la critique la plus pénétrante de la page virgilienne et des exégèses néo-platoniciennes dont elle avait fait l'objet. Il a longuement réfléchi sur le

(1) Ambroise, *De excessu Satyri* II, 128, 5, *CSEL*, t. LXXIII, p. 321 : « Qui putant, quod illa anima, quae miti humilique proposito iracundiam uincere, patientiam adsumere, cruore abstinere consueuerat, eadem frementi motu leonis incensa, irae impatiens (cf. *Aen.* VII, 15), effrena rabie, sitire sanguinem caedemque possit expetere ; et illa quae populorum fremitus uarios regali quodam consilio temperabat et rationabili uoce mulcebat, eadem se inter deuia atque deserta ritu luporum patiatur ululare (cf. *Aen.* VII, 18) ; aut quae iniusto sub onere gemens duros aratri labores questu miserabili mugiebat, eadem postea in figuram hominis conmutata leui cornua quaerat in fronte (cf. *Buc.* VI, 48-51), uel illa, quam praepetes prius pennae usque ad alta caeli per sublime aeris alarum remigiis euehebant (cf. *Aen.* VI, 15-19), eadem postea uolatus iam non suos requirat et se humani doleat corporis grauitate pigrescere ». Sur l'épisode de Dédale, cf. ci-dessus, p. 10, n. 3 et 11, n. 1.

(2) Augustin, *Epist. ad Paulinum Nolanum* XXXI, 8, *CSEL*, t. XXXIV, 2, p. 8, 2 : « Libros beatissimi papae Ambrosii credo habere sanctitatem tuam ; eos autem multum desidero, quos aduersus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt, diligentissime et copiosissime scripsit » ; *Contra Iulianum* II, 7, 19, *P. L.*, t. XLIV, 686 : « Audi ergo quid dicat in libro De philosophia contra Platonem philosophum, qui hominum animas reuolui in bestias asseuerat et animarum tantummodo Deum opinatur auctorem, corpora autem diis minoribus facienda decernit ».

(3) Jérôme, *In Ezech.* I, 1, 7, *P. L.*, t. XXV, 23C ; *In Ioelem* I, 4, *P. L.*, t. XXV, 952D ; *In Naum* III, 2, *P. L.*, t. XXV, 1256A ; *In Zachar.* I, 1, *P. L.*, t. XXV, 1429B : « Duo praesentia et duo futura, metum et cupiditatem, de quibus et illustris poeta significat : 'Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque' (*Aen.* VI, 733) » ; *Epist. ad Ctesiphontem* CXXXIII, 1, *CSEL*, t. LVI, p. 242, 18 : « Quia epistolaris breuitas non potest omnia comprehendere, strictim tibi uitanda describam. Vnde et illud Vergilianum est :

Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque neque auras
dispiciunt, clausae tenebris et carcere caeco (*Aen.* VI, 733-734) ».

(4) Jérôme, *Aduersus Rufinum* III, 39, *P. L.*, t. XXIII, 508B : « Et quia Pythagorica dogmata legisse me dixeram, audi quid apud Graecos Pythagoras primus inuenerit : immortales esse animas et de aliis corporibus transire in alia. Quod quidem et Virgilius in sexto Aeneidos uolumine sequens loquitur :

Has omnes, ubi mille rotam volvere per annos
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno,
scilicet immemores supera ut convexa revisant,
rursus et incipiant in corpora velle reverti (*Aen.* VI, 748-751) ».

vers relatif aux quatre passions humaines. Il prend d'abord parti contre les Stoïciens qui, tel Sénèque[1], avaient reproché à Virgile d'avoir parlé de « joies coupables de l'âme », alors que la joie, selon leurs théories, ne peut être coupable et est réservée au Sage seul. Toute affection, objecte Augustin, peut être bonne ou mauvaise selon l'objet auquel l'homme l'applique ; même les membres de la Cité de Dieu n'en sont pas dépourvus durant leur vie sur terre[2]. Augustin lutte surtout âprement contre les dangers de l'exégèse des Néo-platoniciens. Ceux-ci, tel Macrobe[3] ou le commentateur de Lucain[4], entendaient la page de Virgile comme si la prison qu'elle mentionne était le corps humain. Ils en concluaient que le corps est seul cause de tous les péchés, parce qu'il est à l'origine des quatre passions fondamentales : craintes et désirs, tristesse et joie. Augustin avoue que le livre de la *Sagesse* présente quelque analogie avec ces vues, puisqu'il y est écrit que « la corruption du corps appesantit l'âme » ; mais cette corruption, selon la doctrine chrétienne, est le châtiment, non l'origine du péché ; la seule cause du péché d'origine est la volonté perverse des anges ou de l'homme révoltés[5].

(1) Textes cités ci-dessus, p. 9, n. 2-3.

(2) Augustin, *Civ. Dei* XIV, 8, p. 17, 11 : « Gaudium uero eos et in malo posuisse ille ipse Vergilianus testis est uersus, ubi has quatuor perturbationes summa breuitate complexus est :

Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque (*Aen.* VI, 733).

Dixit etiam idem auctor : Mala mentis gaudia (*Aen.* VI, 278-279). Proinde uolunt, cauent, gaudent et boni et mali ; atque ut eadem aliis uerbis enuntiemus, cupiunt, timent, laetantur et boni et mali : sed illi bene, isti male, sicut hominibus seu recta seu peruersa uoluntas est. Ipsa quoque tristitia, pro qua Stoici nihil in animo sapientis inueniri posse putauerunt, reperitur in bono, et maxime apud nostros » ; XIV, 9, p. 19, 1 : « Ciues sanctae ciuitatis Dei in huius uitae peregrinatione secundum Deum uiuentes ' metuunt cupiuntque, dolent gaudentque '. Et quia rectus est amor eorum, istas omnes adfectiones rectas habent. Metuunt poenam aeternam, cupiunt uitam aeternam ; dolent in re, quia ipsi in semet ipsis adhuc ingemiscunt ;... gaudent in spe... ». Augustin choisit pour exemple à ce sujet saint Paul. A la fin du chapitre précédent il a déclaré préférer pour sa terminologie *tristitia* au *dolent (dolor)* de Virgile.

(3) Texte cité ci-dessus, p. 27, n. 1.

(4) Texte cité ci-dessus, p. 46, n. 1.

(5) Augustin, *Civ. Dei* XIV, 3, p. 5, 20 : « Verum tamen qui omnia mala animae ex corpore putant accidisse, in errore sunt. Quamuis enim Vergilius Platonicam uideatur luculentis uersibus explicare sententiam dicens :

Igneus est ollis vigor et caelestis origo
seminibus, quantum non noxia corpora tardant
terrenique hebetant artus moribundaque membra (*Aen.* VI, 730-732),

omnesque illas notissimas quattuor animi perturbationes, cupiditatem timorem, laetitiam tristitiam, quasi origines omnium peccatorum atque uitiorum uolens intellegi ex corpore accidere, subiungat et dicat :

Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque nec auras
suspiciunt, clausae tenebris et carcere caeco (*Aen.* VI, 733-734),

tamen aliter se habet fides nostra. Nam corruptio corporis, quae adgrauat animam (*Sap.* IX, 15) non peccati primi est causa, sed poena ; nec caro corrup-

Les Néo-platoniciens admettent avec raison des châtiments pour le péché, mais seulement à titre de purification des éléments terrestres de l'âme au moyen des trois éléments supérieurs : l'air, l'eau, le feu[1]. Augustin les loue de penser que les péchés sont punis ; il leur concède qu'il existe ici-bas et après la mort des peines sous forme d'épreuves destinées à purifier ; mais il ajoute contre eux que le jugement dernier portera aussi des peines définitives[2]. Les Platoniciens ont tort de rejeter l'éternité des peines sous prétexte que le corps ne peut souffrir longtemps sans en

tibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem... Quae illum (= diabolum) uitiositas sic obtinuit, ut propter hanc esset in CARCERIBUS (cf. *Aen.* VI, 734) caliginosi huius aeris aeterno supplicio destinatus ». Passage repris, y compris les citations de Virgile et de la *Sagesse*, par PÉTRARQUE, *Secretum, dial.* 1. Voir aussi le texte cité ci-dessous, p. 53, n. 2.

(1) Voir aussi le texte cité ci-dessus, p. 46, n. 1.

(2) AUGUSTIN, *Civ. Dei* XXI, 13, p. 542, 4 : « Platonici quidem, quamuis inpunita nulla uelint esse peccata, tamen omnes poenas emendationi adhiberi putant, uel humanis inflictas legibus uel diuinis, siue in hac uita post mortem, si aut parcatur hic cuique aut ita plectatur ut hic non corrigatur. Hinc est Maronis illa sententia, ubi, cum dixisset de TERRENIS corporibus MORIBUNDISQUE MEMBRIS (*Aen.* VI, 732), quod animae

HINC METUUNT CUPIUNTQUE, DOLENT GAUDENTQUE, NEC AURAS
SUSPICIUNT, CLAUSAE TENEBRIS ET CARCERE CAECO,

secutus adiunxit atque ait :

QUIN ET SUPREMO CUM LUMINE VITA RELIQUIT

(id est cum die nouissimo reliquit eas ista uita),

NON TAMEN (inquit) OMNE MALUM MISERIS, NEC FUNDITUS OMNES
CORPOREAE EXCEDUNT PESTES PENITUSQUE NECESSE EST
MULTA DIU CONCRETA MODIS INOLESCERE MIRIS.
ERGO EXERCENTUR POENIS VETERUMQUE MALORUM
SUPPLICIA EXPENDUNT ; ALIAE PANDUNTUR INANES
SUSPENSAE AD VENTOS, ALIIS SUB GURGITE VASTO
INFECTUM ELUITUR SCELUS AUT EXURITUR IGNI (*Aen.* VI, 733-742).

Qui hoc opinantur, nullas poenas nisi purgatorias uolunt esse post mortem, ut quoniam terris superiora sunt elementa aqua, aer, ignis, ex aliquo istorum mundetur per expiatorias poenas, quod terrena contagione contractum est. Aer quippe accipitur in eo quod : SUSPENSAE AD VENTOS ; aqua in eo quod ait : SUB GURGITE VASTO ; ignis autem suo nomine expressus est, cum dixit : AUT EXURITUR IGNI (*Aen.* VI, 741-742). Nos uero etiam in hac quidem mortali uita esse quasdam poenas purgatorias confitemur, non quibus adfliguntur, quorum uita uel non inde fit melior, uel potius inde fit peior ; sed illis sunt purgatoriae, qui eis coerciti corriguntur. Ceterae omnes poenae, siue temporariae, siue sempiternae, sicut unusquisque diuina prouidentia tractandus est, inferuntur uel pro peccatis siue praeteritis siue in quibus adhuc uiuit ille qui plectitur, uel pro exercendis declarandisque uirtutibus per homines et angelos bonos seu malos... Non autem omnes ueniunt in sempiternas poenas, quae post illud iudicium sunt futurae, qui post mortem sustinent temporales » ; CYPRIANUS GALLUS, *Heptat., Iudices*, v. 199-200, *CS EL*, t. XXIII, p. 186, « EXERCENTUR POENIS et crimine digna SUPPLICIA EXPENDUNT (cf. *Aen.* VI, 739-740) ». Sur la doctrine de la purification par les trois éléments, cf. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire*, p. 132-133, et *Lux perpetua*, p. 209 ; sur le rapport avec le purgatoire chrétien, cf. E. NORDEN, *éd. cit.*, p. 28-33 ; AILRED, *De anima* 3, éd. TALBOT, p. 147 ; HUGUES DE SAINT VICTOR, *De Sacram.* II, 16, 5, *P. L.*, t. CLXXVI. 592D. *Exerceri* reparaît chez RUFIN, traducteur d'ORIGÈNE, *De princ.* III, 5, 4, 150, éd. Koetschau, p. 275, 22.

mourir[1]. Le fait qu'ils prêtent à l'âme, dans l'au-delà, le désir de rentrer dans des corps devrait les conduire à admettre qu'elle peut y souffrir aussi bien qu'y désirer[2]. En condamnant la chair, selon le précepte du *De regressu* de Porphyre, et en considérant l'âme comme le souverain bien, les Néo-platoniciens portent atteinte à la divinité, même s'ils ne vont pas, comme les Manichéens, jusqu'à voir dans le corps terrestre la substance du Mal. Ils ont raison de reconnaître que le monde est l'œuvre d'un démiurge, mais ils font erreur en attribuant aux membres qui émoussent l'âme l'origine des quatre passions fondamentales. Augustin met cette doctrine en contradiction avec cette autre doctrine néo-platonicienne, selon laquelle les âmes purifiées de toute souillure corporelle désirent rentrer dans les liens épais du corps. De cette contradiction, il tire argument contre les deux doctrines à la fois. Il loue Énée de se scandaliser de la « *dira cupido* » que suppose la métempsycose ; ces paroles d'Énée semblent montrer que Virgile lui-même n'est pas pleinement convaincu de la doctrine[3]. Si, selon le mythe platonicien des eaux du Léthé, les

(1) *Ibid.*, XXI, 3, p. 514, 11 : « 'Sed nullum est, inquiunt, corpus quod dolere possit nec possit mori'... Adtendunt autem isti contradictores nullam esse nunc carnem, quae dolorem pati possit mortemque non possit ». Voir les textes d'Arnobe et Lactance, ci-dessus, p. 47, n. 3.

(2) *Ibid.* XXI, 3, p. 516, 11 : « Dixerunt quidem Platonici ex TERRENIS corporibus MORIBUNDISQUE MEMBRIS (*Aen.* VI, 732) esse animas et METUERE ET CUPERE ET DOLERE ATQUE GAUDERE. Vnde Virgilius : HINC,
inquit (id est ex MORIBUNDIS TERRENI CORPORIS MEMBRIS)
METUUNT CUPIUNTQUE, DOLENT GAUDENTQUE (*Aen.* VI, 733).
Sed conuicimus eos in duodecimo huius operis libro, habere animas secundum ipsos ab omni etiam corporis LABE PURGATAS (*Aen.* VI, 746) DIRAM CUPIDITATEM (cf. *Aen.* VI, 721), quae RURSUS INCIPIUNT IN CORPORA VELLE REVERTI (*Aen.* VI, 751). Vbi autem potest esse cupiditas, profecto etiam dolor potest... Quapropter, si anima, quae uel sola uel maxime dolet, habet tamen quandam pro suo modo inmortalitatem suam, non ideo mori poterunt illa corpora quia dolebunt ».

(3) *Ibid.*, XIV, 5, p. 10, 5 : « Nam qui uelut summum bonum laudat animae naturam, et tamquam malum naturam carnis accusat, profecto et animam carnaliter adpetit et carnem carnaliter fugit, quoniam id uanitate sentit humana, non ueritate diuina. Non quidem Platonici sicut Manichaei desipiunt, ut tamquam mali naturam terrena corpora Deo artifici tribuant ; uerum tamen ex TERRENIS ARTUBUS MORIBUNDISQUE MEMBRIS (*Aen.* VI, 732) sic adfici animas opinantur, ut HINC eis sint morbi CUPIDITATUM ET TIMORUM ET laetitiae siue tristitiae (cf. *Aen.* VI, 733) : quibus quatuor uel perturbationibus, ut Cicero appellat (*Tusc.* IV, 6) uel passionibus, ut plerique uerbum e uerbo Graeco exprimunt, omnis humanorum morum uitiositas continetur. Quod si ita est, quid est quod Aeneas apud Vergilium, cum audisset a patre apud inferos ANIMAS RURSUS AD CORPORA restitutas (cf. *Aen.* VI, 713-714 et 751), hanc opinionem miratur exclamans :

O PATER, ANNE ALIQUAS AD CAELUM HINC IRE PUTANDUM EST
SUBLIMES ANIMAS ITERUMQUE AD TARDA REVERTI
CORPORA ? QUAE LUCIS MISERIS TAM DIRA CUPIDO ? (*Aen.* VI, 719-721).

Numquidnam HAEC TAM DIRA CUPIDO (*Aen.* VI, 721) ex TERRENIS ARTUBUS MORIBUNDISQUE MEMBRIS (*Aen.* VI, 732) adhuc inest animarum illi praedicatissimae PURITATI (cf. *Aen.* VI, 746) ? Nonne ab huius modi CORPOREIS, ut dicit, PESTIBUS

âmes sont purifiées par l'oubli des choses corporelles, elles ne devraient plus désirer un nouveau corps[1]. Augustin admire Porphyre d'avoir, contrairement à Platon et Virgile, nié qu'il y eût passage continuel de la mort à la vie et de la vie à la mort[2]. Des vues de Platon et Virgile

(*Aen.* VI, 737) omnibus adserit esse PURGATAS (cf. *Aen.* VI, 746), cum RURSUS INCIPIUNT IN CORPORA VELLE REVERTI (*Aen.* VI, 751) ? Vnde colligitur, etiamsi ita se haberet, quod est omnino uanissimum, uicissim alternans incessabiliter euntium et redeuntium animarum mundatio et inquinatio, non potuisse ueraciter dici omnes culpabiles atque uitiosos motus animarum eis ex TERRENIS CORPORIBUS INOLESCERE (cf. *Aen.* VI, 731-732 et 738), si quidem secundum ipsos illa, ut locutor nobilis ait, DIRA CUPIDO (*Aen.* VI, 721) usque adeo non est ex corpore ut ab OMNI CORPOREA PESTE PURGATAM (cf. *Aen.* VI, 736-737 et 746) et extra omne corpus animam constitutam ipsam esse conpellat in corpore. Vnde etiam illis fatentibus non ex carne tantum adficitur anima, ut CUPIAT, METUAT, laetetur aegrescat (cf. *Aen.* VI, 733), uerum etiam ex se ipsa his potest motibus agitari ». Sur la métempsycose, cf. W. STETTNER, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, dans *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, t. XXII, Stuttgart-Berlin, 1934 ; sur la doctrine de l'Ame du monde, cf. V. J. BOURKE, *Saint Augustine and the cosmic soul*, dans *Giornale di metafisica*, t. IX, 1954, p. 431-440. *Aen.* VI, 721, est remployé par s. BERNARD, *Epist.* CCCXXII, *P. L.*, t. CLXXXII, 527C.

(1) Idée exprimée déjà chez SERVIUS, *In Aen.*, VI, 404, p. 63, 18 : « Ad Elysium non nisi purgati peruenium ; unde est : ET PAUCI LAETA ARVA TENEMUS (*Aen.* VI, 744). Hinc fit ut quaeratur, an animae de Elysio in corpora possint redire. Et deprehensum est non redire, quia per purgationem carent cupiditate ». Cf. AUGUSTIN, *Sermo* CCXLI, 5, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, 1135 : « Exhorruit quidam auctor ipsorum, cui demonstrabatur uel qui inducebat apud inferos demonstrantem patrem filio suo. Nostis enim hoc prope omnes ; atque utinam pauci nossetis ! Sed pauci nostis in libris, multi in theatris, quia Aeneas descendit ad inferos, et ostendit illi pater suus animas Romanorum magnorum uenturas in corpora ; expauit ipse Aeneas et ait :

O PATER, ANNE ALIQUAS AD COELUM HINC IRE PUTANDUM EST
SUBLIMES ANIMAS ITERUMQUE AD TARDA REVERTI
CORPORA ?

Credendumne est, inquit, quod eant ad coelum et iterum redeant ?

QUAE LUCIS MISERIS TAM DIRA CUPIDO (*Aen.* VI, 719-721) ?

Melius filius intelligebat quam pater exponebat. Reprehendit CUPIDITATEM ANIMARUM RURSUS IN CORPORA redire VOLENTIUM (*Aen.* VI, 751)... Ad hoc, philosophi, perduxistis, ut purgentur animae, perueniant ad summam munditiam et per ipsam munditiam obliuiscantur omnia et per obliuiones miseriarum redeant ad miserias corporum ». Des épitaphes chrétiennes remploient ces vers ; cf. BÜCHELER n° 743, 5 : « SUBLIMES ANIMAS nullus putet ire sub umbras » ; 420, 9 : « quos tulerim dubios et quam sit DIRA CUPIDO

ulterius nascentem aliquem procedere hora ».

L'idée exprimée ici est que la prolongation de la vie est chose fâcheuse et désir insensé.

(2) *Civ. Dei* X, 30, p. 500, 22 : « In eo tamen aliorum Platonicorum opinionem et non in re parua emendauit, quod mundatam ob omnibus malis animam et cum Patre constitutam nunquam iam mala mundi huius passuram esse confessus est (Porphyrius). Qua sententia profecto abstulit, quod esse Platonicum maxime perhibetur, ut mortuos ex uiuis, ita uiuos ex mortuis semper fieri (cf. *Phédon* 70c et suiv.) ; falsumque esse ostendit quod platonice uidetur dixisse Vergilius, in campos ELYSIOS PURGATAS animas MISSAS (cf. *Aen.* VI, 744-746) (quo nomine tanquam per fabulam uidentur significari gaudia beatorum) AD FLUVIUM LETHAEUM EVOCARI (cf. *Aen.* VI, 749), hoc est ad obliuionem praeteritorum:

il ne consent à retenir qu'un point, contre Porphyre cette fois : c'est que les âmes ne goûtent la béatitude que si elles sont munies d'un corps, de même que les dieux sont munis d'un corps astral, à en croire la promesse qui leur est faite dans le *Timée* ; loin de souhaiter rentrer dans un corps mortel, comme prétend Virgile, les âmes des bienheureux, selon le christianisme, sont revêtues d'un corps incorruptible[1].

SCILICET INMEMORES SUPERA UT CONVEXA REVISANT
RURSUS ET INCIPIANT IN CORPORA VELLE REVERTI (*Aen.* VI, 750-751).

Merito displicuit hoc Porphyrio, quoniam re uera credere stultum est ex illa uita, quae beatissima esse non poterit, nisi de sua fuerit aeternitate certissima, desiderare animas corruptibilium corporum LABEM (cf. *Aen.* VI. 746) et inde ad ista remeare, tamquam hoc agat summa PURGATIO (cf. *Aen.* VI, 746), ut inquinatio requiratur » ; XIII, 19, p. 641, 26 : « Optime autem cum hominibus agi arbitratur idem Plato, si tamen hanc uitam pie iusteque peregerint, ut a suis corporibus separati, in ipsorum deorum, qui sua corpora numquam deserunt, recipiantur sinum ,

SCILICET INMEMORES SUPERA UT CONVEXA REVISANT
RURSUS ET INCIPIANT IN CORPORA VELLE REVERTI (*Aen.* VI, 750-751).

Quod Vergilius ex Platonico dogmate dixisse laudatur. Ita quippe animas mortalium nec in suis corporibus semper esse posse existimat, sed mortis necessitate dissolui ; nec sine corporibus durare perpetuo, sed alternantibus uicibus indesinenter uiuos ex mortuis et ex uiuis mortuos fieri putat ; ut a ceteris hominibus hoc uideantur differre sapientes, quod post mortem feruntur ad sidera, ut aliquanto diutius in astro sibi congruo quisque requiescat atque inde rursus miseriae pristinae oblitus et cupiditate habendi corporis uictus redeat ad labores aerumnasque mortalium ; illi uero, qui stultam duxerint uitam, ad corpora suis meritis debita, siue hominum siue bestiarum, de proximo reuoluantur... De quo Platonico dogmate iam in libris superioribus diximus Christiano tempore erubuisse Porphyrium ». F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, p. 265, n. 3, note que le *in astro sibi congruo* traduit le *Timée* 42b : « εἰς τὴν τοῦ συννόμου οἴκησιν ἄστρου ». Les vers *Aen.* VI, 748-751 me semblent utilisés par le néo-platonicien TIBERIANUS, *Versus Platonis*, v. 11-12, éd. Riese, *Anthologia Latina*, t. I, 2, n° 490, p. 46 :

Rerum fata rapi uitasque INVOLVIER aeuo
atque iterum reduces SUPERA in CONVEXA referri.

Sur ce poète, cf. H. LÉWY, *A latin hymn to the Creator ascribed to Plato*, dans *Harvard theological review*, t. XXXIX, 1946, p. 243-258.

(1) AUGUSTIN, *Civ. Dei*, XXII, 26, p. 652, 4 : « Emendet libros suos istorum omnium magister Plato et dicat eorum deos, ut beati sint, sua corpora fugituros, id est esse morituros, quos in coelestibus corporibus dixit inclusos... » ; p. 653, 3 : « Non ergo, ut beatae sint animae, ' corpus est omne fugiendum ', sed corpus incorruptibile recipiendum... Sic enim non in eis erit illa DIRA CUPIDITAS (cf. *Aen.* VI, 721), quam posuit ex Platone Vergilius, ubi ait :

RURSUS ET INCIPIANT IN CORPORA VELLE REVERTI (*Aen.* VI, 751).

Sic, inquam, CUPIDITATEM REVERTENDI AD CORPORA non habebunt, cum corpora, in quae REVERTI CUPIUNT, secum habebunt ». Augustin n'ignore d'ailleurs pas que, selon certains apologistes, Platon aurait professé le dogme de la résurrection de la chair ; cf. *Civ. Dei*, XXII, 28, p. 654, 23 : « Nonnulli nostri, propter quoddam praeclarissimum loquendi genus et propter nonnulla, quae ueraciter sensit, amantes Platonem dicunt eum aliquid simile nobis etiam de mortuorum resurrectione sensisse... » ; (cf. p. ex. EUSÈBE, *Praep.* XI, 33-35, *P. G.*, t. XXI, 933 C) ; p. 655, 27 : « Quapropter Plato et Porphyrius, uel potius quicumque illos diligunt et adhuc uiuunt, si nobis consentiunt etiam sanctas animas ad corpora redituras, sicut ait Plato, nec tamen ad mala ulla

Ces exposés de la *Cité de Dieu* allaient servir de base aux développements doctrinaux jusqu'à l'époque médiévale : théorie des passions chez Pomerius[1], Remi d'Auxerre[2] ou Fulbert de Chartres[3] ; affirmation de l'éternité des peines et condamnation de la métempsycose chez Prudence[4], Fulgence[5] et Bovo de Corvey[6]. On notera toutefois qu'un traité faussement attribué à Bède et fortement imprégné de Macrobe, expose avec la plus grande sympathie et sans aucune des restrictions augustiniennes, le

redituras, sicut ait Porphyrius, ... apud eos tota quaestio de carnis in aeternum resurrectione soluetur ».

(1) Pomerius, *De uita contemplatiua* III, 31, 4, *P. L.*, t. LIX, 516B : « Iam illud quod dicunt : ' Boni uolunt, mali cupiunt ', uel : ' Boni gaudent, mali laetantur ', quis sanae mentis admittat ? Imo quis sana mente non redarguat ? Cum et Scriptura nostra hominem malae uoluntatis increpet dicens : Noli uelle mentiri omne mendacium (*Eccli* VIII, 14) et Tullius orator amplissimus cupiditatem ponat in bono, ubi dicit : ' Cupio, patres conscripti, me esse clementem ' (*In Catil.* I, 2, 4), et apud illos Virgilius gaudium uituperet dicens :

Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque (*Aen.* VI, 733) ».

Pomerius tire ses exemples d'Augustin, *Civ. Dei*, XIV, 8.

(2) *Aen.* VI, 733 est cité par Remi, éd. E. T. Silk, *Saeculi noni auctoris in Boetii Cons. philos. comm.*, p. 322 ; cf. p. 62, 21.

(3) Fulbert de Chartres, *In Act. Apost.* XII, 4, *P. L.*, t. CXLI, 284B : « Ecce etenim unus eorum, cum de animabus corpore exutis secundum suam opinionem ageret, ait :

Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque (*Aen.* VI, 733).

...Et poeta in eodem loco ipsius quoque carceris fecerat mentionem. Ait enim :

Hinc metuunt cupiuntque dolent gaudentque nec auras
respiciunt, clausae tenebris et carcere caeco (*Aen.* VI, 733-734).

Aen. VI, 733 est cité aussi par Rupert, *De Trinitate*, *P. L.*, t. CLXVII, 320D, 381C et *In Ecclesiasten* 8, *P. L.*, t. CLXVIII, 1257C ; Philippe de Harvengt, *Epist.* VII, *P. L.*, t. CCIII, 62D ; Thomas de Citeaux, *In Cant.* I et VI, *P. L.*, t. CCVI, 58B et 353D, et Innocent III, *Sermones*, *P. L.*, CCXVII, 337 D et 615 C.

(4) Prudence, *Hamartigenia*, v. 827-832, p. 69 (à propos du Père céleste) :

Et Phlegetonteo sub gurgite (cf. *Aen.* VI, 741) sanxit edaces
perpetuis scelerum poenis inolescere (cf. *Aen.* VI, 738-739) uermes.
Norat enim flatu ex proprio uegetamen inesse
corporibus nostris, animamque ex ore perenni
formatam non posse mori, non posse uicissim
pollutam uitiis rursum ad convexa reverti (cf. *Aen.* VI, 750-751).

Il est curieux de voir Prudence donner l'apparence concrète de vers rongeurs à ce qui, chez Virgile, était les vices.

(5) Texte cité ci-dessus, p. 42, n. 5.

(6) Bovo, *In Boetii Cons. ph. III*, 9, 21, éd. Huygens, p. 396, ligne 395 : « *Ad le conuersas reduci facis igne reuerti...* Hoc de ipsis (animis) intellegi uult (Boetius) quod minime recipit fides Christiana, eas uidelicet a prima sui conditione in caelo positas ex contemplatione mentis diuinae beate uixisse ; deinde quasdam ex his in corpora humana delapsas, iterum post resolutionem eorundem corporum terrenis purgata uitiis originem suam repetere et in caelum redire atque, ut Virgilius ait : Rursus in corpora velle reverti (*Aen.* VI, 751) ».

contenu du discours d'Anchise et spécialement la doctrine de la réincarnation des âmes[1].

* * *

La dernière partie du discours d'Anchise est d'ordre historique, et non plus philosophique. Il présente à Énée les descendants qui illustreront en Italie la race troyenne. Ces vers, ainsi que quantité d'autres relatifs au futur, furent souvent utilisés à l'époque impériale pour le tirage des « sorts virgiliens » qui se pratiquait notamment à l'oracle du temple de *Fortuna primigenia* à Préneste, ainsi qu'au temple de *Jupiter Apeninnus* à Iguvium[2]. Il faut croire que cette partie du discours d'Anchise fut découpée ingénieusement en paragraphes que l'on inscrivait sur des bulletins séparés ; le bulletin tiré au sort était censé fournir réponse à la question du consultant. Par exemple, le paragraphe relatif à Numa et à son successeur parut, dit-on, une promesse de succession à Hadrien inquiet de savoir ce que Trajan pensait de lui[3]. Le paragraphe selon lequel l'art

(1) Pseudo-Bède, *De mundi cœlestis terrestrisque constitutione*, *P. L.*, t. XC, 899B : « Philosophorum sententia est, quod animae solutae a corpore uelint, debent *(sic!)* et possint reincorporari. Velint, quia potato Lethaeo oblitae sunt praeteritorum (cf. *Aen.* VI, 714-715), uidentesque praemium sibi propositum, si bene meruerint in corpore, desiderant incorporari. Possunt, quia sunt immortales. Debent, per necessitatem, quia cum quotidie noua creentur corpora, animae uero semel iam ab origine omnes creatae sunt. Necesse est uero, quae prius erant incorporatae, reincorporentur. Sed cum hoc debeat Aeneae, teste Virgilio, pater Anchises ostendere, altius incipit, scilicet ab illo quod Graeci τὸ πᾶν, id est Totum, uocant, quod sub quinario includitur. Sunt enim quatuor elementa ignis aer aqua terra, et Deus. Mundus enim non potest totum uocari, nisi prius ei infuso diuino spiritu (cf. *Aen.* VI, 726), quem animam uocamus. Ex elementis enim et anima illis infusa procreantur omnia... Circa haec enim uersatur Anchisae intentio, ut animarum immortalitas ostendatur » ; 901 C : « Si animae sunt immortales et omnes eiusdem dignitatis in sui natura, cur plus in uno uiget quam in alio ? Quod soluit Virgilius dicens : Quantum non noxia corpora tardant (*Aen.* VI, 731), id est probabilitate corporum habet anima suarum uirium exercitum ». Cette glose, qui s'inspire en partie de Servius, *In Aen.* VI, 703 et 724 p. 97, 3 ; 99, 23 ; 101, 9, est carolingienne selon P. Duhem, *Le système du monde*, t. III, p. 76-87 ; C. W. Jones, *Bedae pseudepigrapha*, Ithaca, 1939, p. 83-85.

(2) Sur les ' sorts virgiliens ', cf. Chr. Gottl. Schwarz, *Dissertatio inauguralis de sortibus poeticis*, Altorf, 1734 ; Du Resnel, *Recherches historiques sur les sorts appelés communément par les payens : sortes Homericae, sortes Virgilianae...*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XIX, 1753, p. 287-310 ; F. Wagner, *De ominibus quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatem traduntur*, Diss. Iéna, 1888 ; J. Plew, *Ueber die Divination in der Geschichtsschreibung der römischen Kaiserzeit, Festschrift L. Friedländer*, Leipzig, 1895, p. 360-381 ; H.-A. Loane, *The sortes Virgilianae*, dans *Classical Weekly*, t. XXI, 1928, p. 185-189 ; R. Ganszyniec, *De sortibus Vergilianis*, dans *Eos*, t. XXXIII, 1930-1931, p. 179-186 ; J. Gessler, *A propos des ' sortes Virgilianae ' et de leur survivance*, dans *Hommages à J. Bidez et F. Cumont, Collection Latomus*, t. II, p. 107-109 ; P. Courcelle, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, s. v. *Divination* (sous presse).

(3) Spartien, *Vita Hadriani* II, 8, éd. E. Hohl, p. 4, 16 : « Quo quidem tempore, cum sollicitus de imperatoris erga se iudicio Virgilianas sortes consuleret :

propre aux Romains est d'imposer aux peuples leur empire vint renforcer Alexandre Sévère dans sa décision de quitter les études philosophiques et libérales pour une carrière politique[1]. Deux vers prédisant des victoires de Marcellus sur les Gaulois furent interprétés par Clodius Albinus comme le présage de ses propres victoires[2]. Un autre vers, qui annonce la mort prématurée de Marcellus, avertit Claude le Gothique que son frère Quintillus mourrait avant d'être associé à l'Empire[3]. Le fameux « *Tu Marcellus eris* » prévint Alexandre Sévère qu'Héliogabale cherchait à le faire assassiner[4]. Dans quelle mesure avons-nous affaire à des consultations réelles ou à des contes édifiants? Le problème vaut d'être posé, car tous ces épisodes nous sont rapportés par l'*Histoire Auguste* dont on sait le caractère suspect[5]. Toujours est-il que beaucoup de personnes, tant parmi les païens que parmi les Chrétiens, ne considéraient plus, au temps de saint Augustin, ce discours d'Anchise comme prophétique, puisqu'il avait

QUIS PROCUL ILLE AUTEM RAMIS INSIGNIS OLIVAE
SACRA FERENS ? NOSCO CRINES INCANAQUE MENTA
REGIS ROMANI PRIMAM QUI LEGIBUS URBEM
FUNDABIT, CURIBUS PARVIS ET PAUPERE TERRA
MISSIS IN IMPERIUM MAGNUM, CUI DEINDE SUBIBIT (*Aen.* VI, 808-812),

sors excidit, quam alii ex Sibyllinis uersibus ei prouenisse dixerunt ».

(1) LAMPRIDE, *Vita Alexandri Seueri* XIV, 5, p. 261, 18 : « Ipse autem cum parentis hortatu animum a philosophia musicaque ad alias artes traduceret, Vergilii sortibus huius modi inlustratus est :

EXCUDENT ALII SPIRANTIA MOLLIUS AERA,
CREDO EQUIDEM, ET VIVOS DUCENT DE MARMORE VULTUS,
ORABUNT CAUSAS MELIUS CAELIQUE MEATUS
DESCRIBENT RADIO ET SURGENTIA SIDERA DICENT :
TU REGERE IMPERIO POPULOS, ROMANE, MEMENTO
(HAEC TIBI ERUNT ARTES) PACIQUE IMPONERE MOREM,
PARCERE SUBIECTIS ET DEBELLARE SUPERBOS (*Aen.* VI, 847-853) ».

(2) CAPITOLIN, *Vita Clodii Albini* V, 4, p. 172, 18 : « Cum illic sortem de fato suo tolleret, his uersibus eidem dicitur esse responsum :

HIC REM ROMANAM MAGNO TURBANTE TUMULTU
SISTET EQUES, STERNET POENOS GALLUMQUE REBELLEM (*Aen.* VI, 858-859).

Et in Gallia quidem eum multas gentes domuisse constat. Ipse autem suspicabatur de Seuero sibi praedictum : SISTET POENOS, quod Septimius Afer esset ».

(3) TREBELLIUS POLLIO, *Vita Claudii* X, 1, p. 141, 14 : « Item cum in Apennino... consuleret... de fratre Quintillo, quem consortem habere uolebat imperii, responsum est :

OSTENDENT TERRIS HUNC TANTUM FATA (*Aen.* VI, 869) ».

(4) LAMPRIDE, *Vita Alexandri Seueri* IV, 6, p. 254, 9 : « Huic sors in templo Praenestinae talis extitit, cum illi Heliogabalus insidiaretur :

SI QUA FATA ASPERA RUMPAS,
TU MARCELLUS ERIS (*Aen.* VI, 883-884) ».

Cf. XXXI, 4, p. 274, 26 : « Vergilium autem Platonem poetarum uocabat eiusque imaginem cum Ciceronis simulacro in secundo lararío habuit ».

(5) Il paraît admis que les auteurs des diverses Vies étaient des publicistes travaillant en équipe à des fins de propagande. Les passages ci-dessus corroborent, me semble-t-il, cette unité d'inspiration. J. GAGÉ, *Appollon romain*, Paris, 1955, p. 678, croit à l'historicité des csnsultations.

té rédigé après les événements ; elles tiraient même argument de ce fait our refuser tout crédit aux prophéties judéo-chrétiennes et blâmer 'usage apologétique que les Pères faisaient des *Oracles Sibyllins*[1].

Cette partie historique du livre VI intéressa beaucoup moins les auteurs hrétiens que la partie philosophique, car ils substituèrent les ' sorts ibliques ' aux ' sorts virgiliens '. L'allusion au règne terrestre de Saturne st, aux yeux de Lactance, une preuve supplémentaire de la théorie evhéniériste selon laquelle les dieux païens sont de grands hommes promus à 'apothéose[2]. Saint Augustin illustre un développement chronologique ride à l'aide d'un vers concernant un roi d'Albe[3] ; tel autre vers lui ermet de flétrir les visées impérialistes et le désir de gloire qui furent es mobiles des Romains au cours de leur histoire, qu'il s'agisse du roi ullus[4] ou des grandes actions de Brutus meurtrier de ses fils parce qu'ils omplotaient le retour des Tarquins[5]. Les vers relatifs au héros Fabius

(1) Augustin, *Sermo CCCLXXIV*, 2, *P. L.*, t. XXXIX, 1607 : « (Pagani) aliquando udent ut dicant : ' Vidistis ita fieri, et tanquam praedicta sint, conscripsistis. (Hoc oeta quidem eorum fecit : recognoscunt ista qui legerunt ; narrauit quemdam apud nferos descendisse atque in beatorum regionem (cf. *Aen.* VI, 670 et 886) uenisse emonstratosque illi Romanorum principes nascituros, quos iam ipse, qui haec scriebat, natos nouerat. Praeterita enim narrauit ; sed quasi futura essent praedicta onscripsit). Sic et uos, inquiunt nobis pagani, uidistis haec omnia fieri, et scripsistis obis codices, in quibus haec legantur tanquam praedicta ».

(2) Lactance, *Inst.* 1, 13, 13, p. 52, 14 (conclusion de tout un dossier virgilien elatif à Saturne) : « Vnde apparet illum regem fuisse terrenum, quod alibi apertius eclarat :

Aurea condet
saecula qui rursus Latio regnata per arva
Saturno quondam (*Aen.* VI, 792-794) ».

(3) Augustin, *Civ. Dei* XVIII, 21, p. 294, 29 : « Inter istum autem (= Aventinus) t illum (= Romulus) reges reperiuntur duo, quorum primus est, ut eum Vergiliano ersu eloquar :

Proximus ille Procas, Troianae gloria gentis (*Aen.* VI, 767) ».

(4) *Ibid.*, III, 14, p. 127, 21 : « Tantum ut resides moveret
Tullus in arma viros et iam desueta triumphis
agmina (*Aen.* VI, 813-814) ».

Illo itaque uitio tantum scelus perpetratum est socialis belli atque cognati ».

On notera qu'*Aen.* VI, 786 et 844 sont cités par les *Lucani comm. Bern.* II, 358, . 72, 6 et X, 153, p. 320, 20. Voir aussi Alcuin, *Epist.* LX, *MGH, Epist.*, t. IV, p. 103, 1 : « ... corda inrigare, non septigeno Niliaci fluminis gurgite (cf. *Aen.* VI, 801), ed septiformi sancti Spiritus inundantia.

(5) Augustin, *Civ. Dei* III, 16, p. 134, 1 : « Quod factum Vergilius postea quam audabiliter commemorauit, continuo clementer exhorruit. Cum enim dixisset :

...natosque pater nova bella moventes
ad poenam pulchra pro libertate vocabit,

oox deinde exclamauit et ait :

infelix, utcumque ferent ea facta minores.

Quomodolibet, inquit, ea facta posteri ferant, id est praeferant et extollant, qui ilios occidit, infelix est. Et tamquam ad consolandum infelicem subiungit :

Vincit amor patriae laudumque inmensa cupido (*Aen.* VI, 820-824) » ;

Cunctator fournissent à saint Jérôme l'occasion de lui comparer, pa
manière de parodie, son propre ennemi Rufin[1]. La tirade finale, part
culièrement célèbre[2], est admirée surtout par Ambroise pour le *parce
subiectis*[3]. Augustin, au contraire, retient que les tâches de l'ancienn
Rome furent d'imposer aux peuples son hégémonie grâce à une aut
discipline louable en elle-même, mais qui fit place par la suite à la corru
tion[4] : la devise virgilienne : « Épargner les vaincus et dompter l
superbes » est orgueil pur[5] ; en fait, les Romains n'épargnaient pas l
villes prises, pas même les édifices religieux[6] ; la « Paix Romaine »,
laquelle ils visaient, fut tyrannique[7] ; la gloire romaine n'a rien de comp

p. 134, 23 (à propos de l'envoi en exil de l'innocent Tarquin Collatin) : « Etiamne is
est gloria, Iunii Bruti detestanda iniquitas et nihilo utilis rei publicae ? Etiamne a
hanc perpetrandam

VICIT AMOR PATRIAE LAUDUMQUE IMMENSA CUPIDO ? »

SCHELKLE, *op. cit.*, p. 135-136, me paraît faire erreur dans son interprétation de
passage lorsqu'il conclut du *laudabiliter* qu'Augustin apprécie en vrai Romain, comm
Virgile, la grandeur de la conduite de Brutus (cf. *Civ. Dei* V, 18, p. 246, 11 *poe
laudator*).

(1) JÉRÔME, *Contra Rufinum* III, 30, *P. L.*, t. XXIII, 501A :

TU MAXIMUS ILLE ES
UNUS, QUI NOBIS scribendo RESTITUIS REM (cf. *Aen.* VI, 845-846).

(2) Voir le texte de Lampride, ci-dessus, p. 58, n. 1.

(3) AMBROISE, *De Iacob et uita beata* I, 2, 7, p. 8, 11 : « Bona igitur ratio, quae
hostilem affectum exuit..., eo quod SUBIECTIS PARCERE (cf. *Aen.* VI, 853) iusta rat
persuadeat » ; voir *Exam.* VI, 9, 57, p. 248, 14 : « DUCTI VULTUS de AERE uel DE MARMOR
ab hominibus adorantur (cf. *Aen.* VI, 847-848) ; II, 5, 21, p. 58, 13 : « qui VULTU
hominum uel corpora EXCUDUNT DE MARMORE uel AERE fingunt » ; VI, 9, 67, p. 25
19 : « sibi habeant prudentiam suam qui RADIO CAELI spatia terrarumque DESCRIBUN
(cf. *Aen.* VI, 849-850) ».

(4) AUGUSTIN, *Civ. Dei* V, 12, p. 234, 18 : « Propterea commemorare illa uolu
ut ostenderem dominationem post libertatem sic habuisse Romanos, ut in eorum magn
laudibus poneretur. Hinc est illud eiusdem poetae, quod, cum artibus aliarum gentiu
eas ipsas proprias Romanorum artes regnandi atque imperandi et subigendi ac debe
landi populos anteponeret, ait : EXCUDENT ALII... (*Aen.* VI, 847-853). Has artes il
tanto peritius exercebant, quanto minus se uoluptatibus dabant et eneruationi anim
et corporis in concupiscendis et augendis diuitiis et per illas moribus corrumpendi
rapiendo miseris ciuibus, largiendo scaenicis turpibus ».

(5) *Ibid.*, *praef.*, p. 4, 4 : « Superbae quoque animae spiritus inflatus adfectat ama
que sibi in laudibus dici :

PARCERE SUBIECTIS ET DEBELLARE SUPERBOS (*Aen.* VI, 853).

Vnde etiam de terrena ciuitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi seruian
ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio... »

(6) *Ibid.* I, 6, p. 11, 7 : « Recolamus respiciamusque Romanos de quorum praecipu
laude dictum est :

PARCERE SUBIECTIS ET DEBELLARE SUPERBOS (*Aen.* VI, 853),

et quod, accepta iniuria, ignoscere quam persequi malebant (cf. SALL., *Catil.*, IX, 5)
Quando tot tantasque urbes, ut late dominarentur expugnatas captasque euerterun
legatur nobis quae templa excipere solebant, ut ad ea quisquis confugisset liberaretur.

(7) *Ibid.* XIX, 12, p. 391, 15 : « Cum quibus bellum gerunt, suos facere, si possin
uolunt eisque SUBIECTIS leges suae PACIS IMPONERE ».

rable à celle que s'acquirent les Apôtres en domptant les cœurs et en établissant la paix des justes[1]. Quodvultdeus de Carthage, qui est imprégné de la pensée augustinienne, oppose également à la maxime virgilienne les vertus chrétiennes supérieures, surtout la patience dans l'épreuve[2]. Cette maxime devait survivre longtemps chez les poètes chrétiens[3], même chez les spirituels médiévaux, mais non sans réserves[4].

Le triste sort du jeune Marcellus et les gémissements qui escortèrent son convoi fournirent quantité de formules d'épitaphes, même chrétiennes[5]. Ils sont rappelés opportunément par saint Ambroise à propos du jeune Valentinien II qui avait suscité tant d'espoir et dont le cadavre fut ramené de Vienne-en-Gaule à Milan. Ambroise encadre son Oraison funèbre au moyen des formules virgiliennes, et précise du même coup que les hommages païens, fleurs répandues, lis à pleines mains, ne conviennent plus pour cet empereur déjà chrétien, quoiqu'assassiné avant d'avoir reçu le baptême : ce sont des prières, avant tout, qu'il faut lui offrir[6].

(1) *Ibid.* V, 14, p. 241, 8 : « (Apostolos) DEBELLATIS quodam modo cordibus duris atque introducta PACE iustitiae ingens in ecclesia Christi gloria consecuta est ». Je n'accepte pas sans réserve les vues de Schelkle, *op. cit.*, p. 76-77, sur Augustin admirateur de la Paix Romaine ; c'était déjà celles d'ALCUIN, *Epist.* CLXXVIII, *MGH, Epist.*, t. IV, p. 294, 26 : « Legitur quendam ueterum dixisse poetarum, cum de laude imperatorum Romani regni, si rite recordor, cecinisset, quales esse debuissent, dicens :

PARCERE SUBIECTIS ET DEBELLARE SUPERBOS (*Aen.* VI, 853),

quem uersiculum beatus Augustinus in libro de Ciuitate Dei multa laude exposuit ».

(2) QUODVULTDEUS, *Aduersus V haereses*, II, 3, *P. L.*, t. XLII, 1102 : « (Dauid) nouerat non solum

PARCERE SUBIECTIS ET DEBELLARE SUPERBOS (*Aen.* VI, 853),

uerum etiam uirtutes ostendere et patientiam custodire ».

(3) Le « *parcere subiectis* » se retrouve chez PSEUDO CYPRIEN, *De Iona*, v. 16, *CSEL*, t. III, 3, p. 298 ; PSEUDO PAULIN DE NOLE, *Carm.* III, v. 92, *CSEL*, t. XXX, p. 352 ; cf. encore CYPRIANUS GALLUS, *Heptateuchos*, *Deut.*, v. 77, *CSEL*, t. XXIII, p. 148 : « PARCITE supplicibus ET DEBELLATE SUPERBOS » ; DRACONTIUS, *De laudibus Dei* III, 457, *MGH, A. a.*, t. XIV, p. 104 : « PARCERE uictor amat, sed DEBELLARE rebelles ».

(4) YVES DE CHARTRES, *Epist.* LXI, *P. L.*, t. CLXII, 76C : « Cum ergo praecipua uirtus sit uiri illustris PARCERE SUBIECTIS ET DEBELLARE SUPERBOS, cauendum est uestrae solertiae ne glorientur aduersus nos calcitrantes aduersum uos » ; S. BERNARD, *Epist.* CCXII, *P. L.*, t. CLXXXII, 377B : « Certe, inquam, in omnibus et per omnia instructus est et aemulari, et ignoscere, ET DEBELLARE SUPERBOS ET PARCERE nihilominus SUBIECTIS » ; WIBALD DE STAVELOT, *Epist.* CXIV, *P. L.*, t. CLXXXIX, 1209D : « Nouit dextera uestra PARCERE SUBIECTIS ET DEBELLARE SUPERBOS » ; THOMAS BECKET, *Epist.* XLVII, *P. L.*, t. CXC, 507D : « PARCERE SUBIECTIS ET DEBELLARE SUPERBOS fuit gentilium eminentia Romanorum : et certe Christi doctrina superbos humiliat et exaltat humiles » ; cf. JEAN DE SALISBURY, *Epist.* CCLXXXIX, *P. L.*, t. CIC, 331C.

(5) BÜCHELER, n° 686, 1, p. 324 : « Hic PIETAS, hic PRISCA FIDES, hic integra uita (cf. *Aen.* VI, 878) ; n° 769, 12, p. 366 : « Lugemus te, MISERANDE PUER, quia breue omne quod bonum est » (cf. *Aen.* VI, 882).

(6) AMBROISE, *De obitu Valentiniani* 3, 3, *CSEL*, t. LXXIII, p. 330 : « QUANTOS iste de Galliis usque huc totius tractus itineris populorum EGIT GEMITUS (cf. *Aen.* VI, 872-873) ; 56, 1, p. 356 : « DATE MANIBUS sancta mysteria..., DATE sacramenta caelestia, ANIMAM NEPOTIS nostris oblationibus prosequamur. Extollite, populi, mecum

De même, Jérôme oppose les devoirs chrétiens envers les défunts aux usages païens exprimés par ces vers de Virgile[1].

Le développement final du livre VI sur les deux portes du Sommeil, dont l'une, celle d'ivoire, permet aux Mânes d'envoyer vers le ciel des fantômes illusoires, a fait l'objet d'une interprétation néo-platonicienne : il s'agit des *insomnia* ; et selon Macrobe, qui renvoie sur ce point à Porphyre, le *ciel* désigne ici le monde des vivants qui sont le jouet de ces illusions[2]. Dans le même sens, Ausone relie ces vers au passage antérieur du livre VI sur l'orme touffu dans lequel nichent les vains Songes[3]. Lactance, au contraire, nie que ces songes proviennent des enfers[4].

* * *

La dernière interprétation d'ensemble du livre VI que nous ait laissée

manus in sancta (*Ps.* CXXXIII, 2), ut eo SALTEM MUNERE uicem eius meritis rependamus. Non ego FLORIBUS tumulum eius ASPERGAM, sed spiritum eius Christi odore perfundam. SPARGANT alii PLENIS LILIA calathis (cf. *Aen.* VI, 883-886) ; nobis Christus est lilium ».

(1) JÉROME, *Epist. ad Pammachium* LXVI, 5, éd. LABOURT, t. III, p. 171, 19 : « Ceteri mariti super tumulos coniugum SPARGUNT uiolas, LILIA FLORESQUE PURPUREOS, et dolorem pectoris his officiis consolantur : Pammachius noster sanctam fauillam ossaque ueneranda elemosynae balsamis rigat ». Cf. PAULIN DE NOLE, *Carm.* XIV, 110, p. 50 : « SPARGITE FLORE solum » ; JOTSALD DE CLUNY, *Planctus de morte s. Odilonis*, v. 61-62, éd. F. ERMINI, dans *Studi medievali*, t. I, 1928, p. 403, n'a pas le même scrupule qu'Ambroise :

SPARGUNTUR uiolae, sternuntur LILIA quaeque.
Tum uideas roseos illum sibi pingere FLORES.

(2) MACROBE, *In somn. Scip.* 1, 3, 5-6, p. 474, 4 : « Hinc et insomnio nomen est... quia in ipso somnio tantum modo esse creditur, dum uidetur, post somnium nullam sui utilitatem uel significationem relinquit. FALSA esse INSOMNIA nec Maro tacuit :

SED FALSA AD CAELUM MITTUNT INSOMNIA MANES (*Aen.* VI, 896),

CAELUM hic uiuorum regionem uocans, quia sicut di nobis, ita nos defunctis superi habemur » ; 1, 3, 17, p. 477, 7 : « His adsertis quia superius falsitatis insomniorum Vergilium testem citantes eius uersus fecimus mentionem eruti de GEMINARUM SOMNII descriptione PORTARUM (cf. *Aen.* VI, 893), siquis forte quaerere uelit cur porta ex ebore falsis et e CORNU VERIS sit deputata, instruetur auctore Porphyrio, qui in commentariis suis haec in eundem locum dicit ab Homero sub eadem diuisione descriptum » (citation textuelle tirée sans doute des Ὁμηρικὰ ζητήματα et suivie d'*Aen.* II, 604-606).

(3) AUSONE, *Ephemeris* IV, 7, 22, *MGH, A. a.*, t. V, p. 8 :

Diuinum perhibent uatem sub frondibus ULMI
VANA ignauorum simulacra locasse soporum (cf. *Aen.* VI, 283-284)
et GEMINAS numero PORTAS : quae fornice EBURNO
semper FALLACES glomerat super aëra formas ;
ALTERA QUAE VEROS emittit CORNEA uisus (cf. *Aen.* VI, 893-898).

Sur cet orme, voir le texte cité ci-dessus, p. 16, n. 7.

(4) LACTANCE, *De opificio Dei* XVIII, 11, p. 59, 5 : « (Somnia) neque semper VERA sunt neque semper FALSA, Vergilio teste, qui duas PORTAS ESSE uoluit SOMNIORUM ; sed quae FALSA sunt (cf. *Aen.* VI, 893-896), dormiendi causa uidentur, quae uera, inmittuntur a Deo, ut imminens bonum aut malum hac reuelatione discamus ».

l'Antiquité chrétienne est ordinairement raillée par les modernes[1]. Le commentaire de Fulgence ressortit pourtant à une tradition vénérable. L'exégèse allégorique d'Homère avait été pratiquée à la fois, comme on sait, par les Stoïciens, les Néo-pythagoriciens et les Néo-platoniciens, y compris les plus grands[2]. Celle de Virgile ne fit que suivre. L'illustre Donat pensait que l'ordre même des trois chefs-d'œuvre virgiliens reproduit l'évolution de l'humanité, de la vie pastorale à la vie agricole, puis à la vie militaire[3]. Le tort de Fulgence est de fonder son exégèse, plus volontiers encore que ses prédécesseurs[4], sur des étymologies généralement erronées[5].

Pour lui, l'arrivée d'Énée au temple d'Apollon, qui est chef des Muses, symbolise le fait de parvenir à la saine doctrine. En pratiquant une consultation sur la vie future et en descendant aux Enfers, il suggère que le vrai moyen de pénétrer les mystères de la sagesse est de considérer l'avenir. En ensevelissant Misène au préalable, il conseille, comme montre l'étymologie, d'enfouir la pompe de la *vaine gloire*, qui entraverait la recherche de la vérité. Misène qui avait rivalisé par ses sonneries de trompette avec Triton (qui signifie *contrition*), fut abîmé par lui dans les flots : Virgile insinue par là que la vaine gloire reçoit son châtiment.

(1) Voir notamment, sur la *Virgiliana continentia* de Fulgence, A. Gasquy, *De Fabio Planciade Fulgentio Virgilii interprete*, dans *Berliner Studien für classische Philologie*, t. VI, 1, 1887, 43 p. ; R. Helm, *Der Bischof Fulgentius und der Mythograph*, dans *Rheinisches Museum*, t. LIV, 1899, p. 111-134 ; H. C. Coffin, *Allegorical interpretation of Vergil with special reference to Fulgentius*, dans *Classical Weekly*, t. XV, 1921, p. 33-35 ; S. Gsell, *Virgile et les Africains*, dans *Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger*, Alger, 1932, p. 40-42 ; M. F. A. Bok, *De Aeneis als Spiegel van het menselijk Leven*, dans *Hermeneus*, t. XXIV, 1953, p. 210-214.

(2) Ulysse est le type du Sage, selon Plotin, *Enn.* 1, 6, 8, 18, éd. Henry-Schwyzer, t. I, p. 115. Sur les exégèses d'Homère, cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme*, p. 8 ; P. Courcelle, *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin : ... Ulysse et les Sirènes*, dans *Revue des études anciennes*, t. XLVI, 1944, p. 73-93 ; J. Pépin, *Le ' challenge ' Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. XXIX, 1955, p. 116-122, rappelant les traités de Longin, Porphyre, Pseudo-Plutarque, Eustathe de Thessalonique ; J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956, p. 177-221. Voir aussi le témoignage hostile de Sénèque, *Epist.* LXXXVIII, 5, éd. Hense, p. 348 : « Nisi forte tibi Homerum philosophum fuisse persuadent, cum his ipsis, quibus colligunt, negent : Nam modo Stoicum illum faciunt, uirtutem solam probantem et uoluptates refugientem et ab honesto ne immortalitatis quidem pretio recedentem, modo Epicureum, laudantem statum quietae ciuitatis et inter conuiuia cantusque uitam exigentis, modo Peripateticum, tria bonorum genera inducentem, modo Academicum, incerta omnia dicentem : Apparet nihil horum esse in illo, quia omnia sunt : ista enim inter se dissident ». Jugement étonnant si l'on songe à l'exégèse que Sénèque lui-même fournit d'Énée sage stoïcien, ci-dessus, p. 8-10.

(3) Donat, *Vita Virgiliana*, éd. J. Blümner, Leipzig, 1912, p. 14, l. 247 : « Quod uidetur Vergilius in ipso ordine operum suorum uoluisse monstrare, cum pastores primo, deinde agricolas canit et ad ultimum bellatores ».

(4) Voir ci-dessus, p. 27, n. 1.

(5) La brève analyse qui suit est tirée de Fulgence, *Virgiliana continentia*, éd. Helm, p. 95, 14 à 103, 14.

Corynée, dont le nom veut dire *grâce*, procède à l'incinération : ceci enseigne que la Grâce ensevelit les cendres de la vaine gloire. Le rameau d'or qui donne accès aux Enfers désigne l'étude des bonnes lettres qui dévoile les secrets de la science. Les allégories du vestibule montrent que le Sage pénètre les causes de tous ces maux. L'Achéron bourbeux représente les effervescences de la jeunesse dont les pensées ne sont pas limpides. Les trois gueules de Cerbère, que la Sibylle assoupit par un mélange de graines et de miel, correspondent aux trois catégories de querelles entre les hommes, querelles que seul peut apaiser le miel de la sagesse. Déiphobe mutilé des mains, des yeux, des oreilles, symbolise, comme son nom l'indique, la *peur* qui empêche de voir, d'entendre et d'agir. L'épisode de la rencontre avec Didon enseigne que le désir amoureux, une fois mort, excite des larmes de repentir lorsqu'il revient en mémoire. La porte infernale aux montants d'acier et la tour de fer qui surplombe, symbolisent le caractère indomptable de l'orgueil. Tisiphone qui monte la garde signifie : *voix en furie.* L'Hydre aux cinquante gueules, plus cruelle encore, qui préside à l'intérieur du Tartare, montre que les orgueilleux sont plus coupables encore de cœur que de bouche. Le Tartare est deux fois plus profond que l'Olympe n'est élevé parce que la punition de l'orgueil est de se sentir d'autant plus méprisé. Les Géants Ixion, Salmonée, Tantale sont l'orgueil puni. Le nom du juge Rhadamante désigne : *celui qui sait dompter les paroles de l'orgueilleux.* Énée craint le vacarme infernal : traduisez que l'homme pieux redoute la voix de l'orgueil et fuit les châtiments des méchants. Il fixe le rameau d'or au seuil et pénètre dans l'Élysée: C'est-à-dire que l'on doit fixer la science dans sa mémoire. L'entrée aux Champs Élysées correspond aux vacances succédant à la vie scolaire ; c'est le moment où la science règne éternellement sur les intelligences. Dans cet Élysée figurent normalement Orphée, inventeur des sept notes musicales[1], et Musée dont le nom signifie : *don des Muses.* Il indique à Énée où se trouve Anchise, modèle de *grauitas* physique et morale, et le Léthé qui fait oublier la légèreté de la jeunesse. Anchise, enfin, représente le Père qui règne dans les cieux, dieu unique et créateur, et révèle les mystères de la nature, le retour des âmes à Dieu et la vie future.

Le caractère principal de cette interprétation est, on le voit, sa relative continuité, sa tendance systématique. Elle s'inspire rarement de la tradition néo-platonicienne, et émet une réserve expresse quant à la métempsycose[2]. L'on notera que Fulgence, contrairement aux Pères qui l'ont précédé, s'intéresse moins à la représentation de l'au-delà qu'à une sorte de pédagogie morale. C'est en unissant cette tradition moralisante et scolaire aux enseignements néo-platoniciens de Macrobe et

(1) Pour ce détail, cf. Fulgence, *Mitol.* 9, p. 76, 3, et les textes cités ci-dessus, p. 32, n. 8.

(2) Texte cité ci-dessus, p. 42, n. 5.

Servius que Bernard Silvestre, au XII^e siècle, allait à son tour commenter l'*Enéide*[1].

* * *

Norden, à la suite de son enquête, s'étonnait que la Nekyia de Virgile n'eût pas exercé une influence sérieuse sur l'Apocalyptique médiévale[2]. Cette conclusion est, je crois, prématurée. Une enquête plus étendue et plus minutieuse montre que les auteurs de *Visions* chrétiennes, plusieurs hagiographes grecs et latins et quantité de poètes ont eu recours, pour la représentation de l'au-delà, à l'imagerie virgilienne. L'apocryphe *Vision de saint Paul*, qui date au plus tard du IV^e siècle, a fondé une tradition où la topographie virgilienne des Enfers, l'énumération des supplices, le cliché des cent bouches, la description des Champs Élysées sont aisément reconnaissables. Même des Pères de grand renom n'ont pas hésité, surtout s'ils étaient doués de sens poétique, à admettre pour leur compte l'existence des fleuves infernaux et à concevoir le Paradis sous l'aspect des bois fortunés que parcourut le héros troyen.

Du point de vue de la réflexion, il est curieux de remarquer comment Sénèque et Fulgence, qui encadrent le champ de notre investigation, se rejoignent par delà les siècles : c'est la préoccupation morale qui guide toute leur exégèse du livre VI. Ni l'un ni l'autre ne cherchent dans ce livre une représentation de l'outre-tombe. Le premier ne retient que l'attitude du héros aux prises avec l'épreuve de la descente aux Enfers : à ses yeux, Énée figure le Sage parfait, modèle d'ataraxie et de constance devant les coups de Fortune. Fulgence, lui, tire du livre VI une sorte de pédagogie chrétienne, selon laquelle le recours à la Grâce chasse le désir

(1) Bernard Silvestre, *Commentum super sex libros Eneidos Virgilii*, éd. G. Riedel, Gryphiswaldae, 1924, p. 28-115. Le livre VI fait l'objet, à lui seul, d'un commentaire trois fois plus ample que les cinq livres précédents réunis. Sur Macrobe comme source, cf. M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, t. XIII, 1, Münster, 1916, p. 129. L'élément néo-platonicien redevient prépondérant dans l'exégèse virgilienne de Landino, florentin du XV^e siècle ; cf. E. Wolf, *Die allegorische Vergilerklärung des Cristoforo Landino*, dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, t. XLIII, 1919, p. 453-479, notamment p. 459-460 sur la descente aux Enfers : idée que les Enfers sont le corps ; idée que la descente d'Énée a une valeur purificatrice en lui permettant désormais d'éviter les fautes et les maux qu'il a appris à y connaître. Voir aussi, pour l'exégèse médiévale du livre VI, J. J. H. Savage, *Mediaeval notes on the sixth Aeneid in Parisinus 7930*, dans *Speculum*, t. IX, 1934, p. 204-212 (fortement imprégné de Servius) ; H. T. Silverstein, *Dante and Vergil the mystic*, dans *Harvard studies and notes in Philology and Literature*, t. XIV, 1932, p. 51-82.

(2) Norden, *op. cit.*, p. 7 : « Bei der zentralen Stellung, die Vergil im Mittelalter einnahm, erwartete ich auch die mittelalterliche Apokalyptik aufs stärkste durch die vergilische Nekyia beeinflusst zu sehen. Das ist aber durchaus nicht der Fall ». Il parle plus loin de « keine direkte Berührung mit Vergil ».

de vaine gloire ; certaines précautions d'ordre moral permettent à l'étu diant de surmonter ses passions juvéniles : peur, amour, orgueil, et d parvenir tout ensemble à la science et à la sagesse. Telles seraient, à l'e croire, les leçons de Virgile. La révélation faite par Anchise ne l'intéress que dans la mesure où elle couronne un programme d'enseignement

Entre ces deux interprétations morales, une recherche d'ordre spécu latif s'est développée au cours des siècles, parallèlement chez les païen et chez les Chrétiens, touchant la vie dans l'au-delà et le système d monde. Déjà Bitsch, à l'instigation de Norden[1], a cru déceler l'existenc d'une exégèse néo-platonicienne de Virgile sous forme de *Quaestione* rédigées par Marius Victorinus à l'imitation des Ὁμηρικὰ Ζητήματα d Porphyre[2]. Il reconstruisait l'ouvrage hypothétique de Victorinus à l'aide de Macrobe, Favonius Eulogius, Servius, Augustin et des *Commenta Bernensia* sur Lucain. Ses vues ont été contestées notamment par Winter Mras, Wessner, Barion[3]. Schelkle repousse l'identification de ce commen taire comme œuvre de Victorinus, mais admet toutefois l'existenc de telles *Quaestiones*[4]. Sans prétendre ici traiter le problème dans tout son ampleur, puisque je me suis limité à l'examen du seul livre VI, j'espèr que l'on me permettra de porter un jugement personnel dans la contro verse.

Il paraît clair, d'abord, que cette exégèse néo-platonicienne a repri des thèmes de l'exégèse stoïcienne. Comme Sénèque appliquait à la vi d'ici-bas les monstres qui peuplent le vestibule des Enfers[5], Macrob pense que la prison infernale est notre corps lui-même, avec ses passion et les supplices que celles-ci nous infligent[6]. D'autre part, pour reconstitue cette exégèse néo-platonicienne, nous ne disposons pas seulement de textes examinés par Bitsch. Les païens Tiberianus, Martianus Capell et deux *Panegyrici*, les Chrétiens Lactance, Zénon de Vérone, s. Ambroise s. Jérôme, Ausone, Paulin de Nole, Claudianus Mamertus, Fulgenc la connaissent et l'utilisent aussi.

Les textes patristiques sont particulièrement nombreux et détaillés en c qui concerne la révélation métaphysique fournie par Anchise (*Aen.* VI 724-751). Mais l'exégèse néo-platonicienne ne s'appliquait sûrement pa à ce morceau seul. Soit sous forme de commentaire continu, soit sou

(1) *Ibid.*, p. 26, n. 2.

(2) F. Bitsch, *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Diss. Berli 1911, p. 72-73.

(3) A. Winter, *De doctrinae neoplatonicae in Augustini de Ciuitate Dei uestigiis* Diss. Freiburg im Br., 1928, p. 60-61 ; K. Mras, *Macrobius' Kommentar zu Cicero Somnium*, p. 282 ; Wessner, dans *PW*, *s. v.* Macrobius, col. 176 ; J. Barion, *Plotin und Augustinus*, Berlin, 1935, p. 38 et suiv.

(4) Schelkle, *op. cit.*, p. 186.

(5) Texte cité ci-dessus, p. 8, n. 5.

(6) Texte cité ci-dessus, p. 27, n. 1.

forme de renvois à propos du discours d'Anchise, elle devait traiter tous les passages du livre VI susceptibles d'interprétation philosophique : le vol de Dédale, image du vol de l'âme[1] ; le *reuocare gradum* entendu du retour de l'âme à Dieu[2] ; l'épisode du rameau d'or[3] ; l'évocation d'Hécate, vierge-source, assimilée à l'Ame du monde[4] ; le *sit mihi fas audita loqui* appliqué au mystère de l'au-delà[5] ; le sort des âmes privées de sépulture (comme ce fut le cas de Palinure)[6], et celui des morts prématurés[7] et des suicidés[8] ; la valeur symbolique des neuf méandres du Styx correspondant aux neuf sphères célestes[9] ; l'interrogation de Déiphobe à Énée touchant ses errances sur mer, symboles de la métempsycose[10] ; le *biuium*[11] ; le rapport numérique entre l'âme et le corps[12] ; les châtiments de l'âme[13] ; le *carpe uiam* appliqué à la voie de l'Intelligence[14] ; le sort des inventeurs et bienfaiteurs de l'humanité éclairés par le soleil intelligible[15]. Enfin, à travers la révélation d'Anchise, les Néo-platoniciens découvrent le rôle de l'Ame du monde[16], un schéma des passions correspondant au schéma plotinien des vertus[17], une théorie de la souillure que le corps inflige à l'âme, des trois purifications que cette souillure requiert[18] et des quatre sortes de divinités psychopompes[19]. Ils retrouvent leurs propres doctrines sur le sort de l'âme qui subit ses Mânes en s'enfonçant dans le monde des corps[20] ; sur la métempsycose[21] ; sur les songes[22]. Par suite, le livre VI contiendrait un système complet touchant la divinité, le monde, le destin de l'âme humaine et la conduite à tenir ici-bas.

Les Chrétiens du IVe siècle ont tout naturellement compris et jugé

(1) *Aen.* VI, 14 et suiv. Textes cités ci-dessus, p. 10-11.
(2) *Aen.* VI, 128. Textes cités ci-dessus, p. 13-14.
(3) *Aen.* VI, 136 et suiv. Textes cités ci-dessus, p. 12, n. 7.
(4) *Aen.* VI, 247. Textes cités ci-dessus, p. 13, n. 1 et 26, n. 2.
(5) *Aen.* VI, 266. Texte cité ci-dessus, p. 15, n. 2.
(6) *Aen.* VI, 325 et suiv. Textes cités ci-dessus, p. 17-18.
(7) *Aen.* VI, 426 et suiv. Textes cités ci-dessus, p. 18-19.
(8) *Aen.* VI, 434 et suiv. Textes cités ci-dessus, p. 19-21.
(9) *Aen.* VI, 439. Textes cités ci-dessus, p. 19, n. 5 et p. 25-28.
(10) *Aen.* VI, 532. Texte cité ci-dessus, p. 21, n. 1.
(11) *Aen.* VI, 540 et suiv. Textes cités ci-dessus, p. 21-24.
(12) *Aen.* VI, 545. Textes cités ci-dessus, p. 21, n. 2-3.
(13) *Aen.* VI, 595 et suiv. Textes cités ci-dessus, p. 27-29.
(14) *Aen.* VI, 629. Texte cité ci-dessus, p. 32, n. 3.
(15) *Aen.* VI, 641. Texte cité ci-dessus, p. 34-35.
(16) *Aen.* VI, 726. Voir ci-dessus, p. 39-40.
(17) *Aen.* VI, 733. Voir ci-dessus, p. 45 n. 4.
(18) *Aen.* VI, 731 et suiv. Voir ci-dessus, p. 46 n. 1.
(19) *Aen.* VI, 264, 315, 740, 749. Voir les textes de Servius cités ci-dessus, p. 47, n. 2.
(20) *Aen.* VI, 743. Voir ci-dessus, p. 46 et les textes cités ci-dessus, p. 24, n. 1, et 27 (avec mention des *theologi*). Voir aussi l'indication d'une source néo-platonicienne dans le texte d'Ambroise ci-dessus, p. 13, n. 5.
(21) *Aen.* VI, 748 et suiv. Voir ci-dessus, p. 46.
(22) *Aen.* VI, 893 et suiv. ; cf. 283-284. Voir ci-dessus, p. 62.

le texte de Virgile à travers ces interprétations néo-platoniciennes qui l'enrobaient. Sans doute, par hostilité contre le paganisme, ils ont souvent raillé les mythes[1] ; mais ils restent sensibles à l'émotion virgilienne[2] ; même quand ils se raidissent contre elle[3] ; surtout, ils admettent comme Macrobe que les fictions poétiques recouvrent un sens philosophique.

Lactance est persuadé que Virgile est monothéiste[4], qu'il sait comme Platon quelque chose de la Révélation judéo-chrétienne relative à l'outre-tombe et à la Résurrection[5]. L'on se plaît à mettre en regard l'un de l'autre un vers de Virgile et une parole de l'Écriture pour en signaler la concordance doctrinale, même si l'on déclare finalement que la révélation fournie par les Écritures est supérieure par sa précision ou par sa sainteté[6].

Montrer que la pensée virgilienne est un garant de la doctrine chrétienne fut d'abord un simple procédé apologétique, ce qui explique peut-être l'optimisme béat d'un Minucius Felix touchant l'accord entre la raison et la foi. Cet optimisme se comprend mieux encore au temps où Virgile fut l'objet d'une interprétation néo-platonicienne. En dépit du caractère antichrétien des chefs de l'École, les affinités entre néo-platonisme et christianisme étaient nombreuses. Persuadés que Virgile suit les vues de Platon, les Pères acceptèrent avec enthousiasme ses développements sur la divinité unique, Intelligence qui anime le monde. Ils identifièrent l'Ame du monde néo-platonicienne avec l'Esprit Saint qui planait sur les eaux, qui exerce la Providence divine, et par qui conçut la Vierge Marie[7]. Lactance, seul, fait une réserve sur l'immanence que Virgile attribue à cet Esprit[8]. L'on se réjouit aussi de découvrir chez Virgile les doctrines de la survie de l'âme, de la responsabilité de l'homme[9], des sanctions d'outre-tombe et même, selon Augustin, celle de l'intercession des saints[10]. L'on apporte toutefois des retouches à la description du *biuium*, et la notion du salut par la pureté des mœurs tend à se substi-

(1) Tels Paulin de Nole (ci-dessus, p. 29, n. 3), Prudence (ci-dessus, p. 24, n. 4), Pacien (ci-dessus, p. 28, n. 5), la *Passio Pansophii* (ci-dessus, p. 31, n. 1), Grégoire de Tours (ci-dessus, p. 16, n. 6).

(2) Notamment *Aen.* VI, 268 : « Ibant obscuri sola sub nocte per umbras (ci-dessus, p. 15, n. 4) ; 272 « ... et rebus nox abstulit atra colorem » (ci-dessus, p. 15, n. 4) ; 365 « Eripe me his, inuicte, malis » (ci-dessus, p. 18, n. 2) ; 427 et suiv. « infantumque animae flentes... » (ci-dessus, p. 19, n. 1) ; 471 à propos de Didon « ... quam si dura silex aut stet Marpesia cautes » (ci-dessus, p. 20, n. 3) ; 884 et suiv. « Tu Marcellus eris. Manibus date lilia plenis » (ci-dessus, p. 61).

(3) Textes ci-dessus, p. 19, n. 2-3.

(4) Texte cité ci-dessus, p. 35, n. 3.

(5) Texte cité ci-dessus, p. 15, n. 2.

(6) Textes cités ci-dessus, p. 11, n. 6 ; 37, n. 2 ; 41, n. 4-5 ; 49, n. 1 ; 51, n. 5.

(7) Voir ci-dessus, p. 41-42.

(8) Textes cités ci-dessus, p. 39, n. 3-4.

(9) Texte cité ci-dessus, p. 49, n. 2.

(10) Texte cité ci-dessus, p. 36, n. 1.

tuer à l'héroïsation par la culture[1] L'on interprète le *reuocare gradum* du retour de l'âme à Dieu par la pénitence[2]. L'on retient surtout de la théorie du corps-prison l'idée du danger des passions charnelles[3]. Le dogme du purgatoire s'élabore sans que l'on renonce à des peines éternelles dont le seul effet serait la punition, non l'amendement des coupables[4].

Enfin les Pères, malgré leur admiration profonde pour Virgile, se gardent de plusieurs de ses vues. Ils refusent d'admettre que la privation de sépulture[5] ou la mort prématurée soient une souffrance pour le défunt[6]. Ils condamnent le suicide, même celui de Didon[7]. Tout ce qui, chez Virgile, rappelle la destinée de l'âme selon les Platoniciens, sa chute vers un corps-tombeau, son passage d'un corps à l'autre, est unanimement rejeté[8]. Saint Augustin ajoute, contre Porphyre, que le corps n'est pas foncièrement mauvais puisqu'il est appelé à ressusciter[9] ; il conteste en outre l'idéal de Paix Romaine tel qu'il s'exprime dans le fameux *Parcere subiectis et debellare superbos*[10].

Les Pères latins du IIIe au XIIe siècle ont donc lu Virgile avec la plus grande affection, l'ont utilisé souvent avec une complaisance ou une ingéniosité excessives. Toutefois, si l'on excepte les auteurs de *Visions* apocryphes, ils ont pris garde de ne pas accréditer dans le monde chrétien l'imagerie des mythes païens. Même lorsqu'ils admettaient, dans son ensemble, l'interprétation néo-platonicienne de Virgile, ils sont restés rebelles à une histoire de la destinée de l'âme où la chute originelle est présentée comme la chute dans le monde des corps.

L'existence des nombreux textes chrétiens où j'ai pu déceler l'influence du néo-platonisme, accroît, me semble-t-il, la vraisemblance de l'hypothèse de Bitsch, selon lequel Marius Victorinus, néo-platonicien converti, aurait écrit un commentaire de Virgile particulièrement abondant en ce qui concerne la description de l'au-delà[11].

Pierre COURCELLE.

(1) Textes cités ci-dessus, p. 22-24.
(2) Texte cité ci-dessus, p. 13, n. 5.
(3) Textes d'Ambroise cités ci-dessus, p. 49.
(4) Texte cité ci-dessus, p. 52, n. 2.
(5) Texte cité ci-dessus, p. 17, n. 5.
(6) Texte cité ci-dessus, p. 19, n. 2.
(7) Textes cités ci-dessus, p. 19-20.
(8) Textes cités ci-dessus, p. 42, n. 5 ; 48, n. 1 ; 50, n. 1 et 4 ; 53-55.
(9) Texte cité ci-dessus, p. 55, n. 1.
(10) *Aen.* VI, 853. Voir les textes cités ci-dessus, p. 60-61.
(11) Comme Bitsch, son maître NORDEN, *éd. cit.*, p. 26, n. 2, faisait valoir qu'une exégèse virgilienne, «die freilich, weil die Verse keine Veranlassung dazu boten, nichts spezifisch Neuplatonisches enthält», se lit chez MARIUS VICTORINUS, *In epist. ad Eph.* II, 1-2, *P. L.*, t. VIII, 1254 : « Nam cum poeta uentorum describeret potestatem, qua

possent omnia confundere nisi regerentur, in aerem dixit cuncta conuerti, si uenti habeant liberam potestatem :

> Ni faciat, maria ac terras coelumque profundum
> quippe ferant rapidi secum uerrantque per auras (*Aen.* I, 58-59) ».

Ce texte unique est évidemment peu de chose ; mais il existe un second indice dans le même sens, chez Servius, *In Georg.* IV, 373, éd. Thilo, p. 348, 9 : « *Purpureum* autem nigrum ex altitudine accipimus : Nam Padus non in rubrum mare, sed iuxta Rauennam in Adriaticum cadit. Et ' purpureum ' Graecum est epitheton : Homerus εἰς ἅλα πορφυρόεσσαν (*Il.* XVI, 391). Vnde apparet Victorinum hoc loco errasse, qui ' purpureum mare ' rubrum esse dixit, quod est iuxta Indiam » (Cf. J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, thèse, Paris, 1949, p. 101). En dépit des apparences, je croirais que ces deux passages suggèrent une exégèse néo-platonisante de Virgile par Victorinus (si toutefois il s'agit bien ici et là du même Victorinus). Car *Aen.* I, 58-59, passage relatif à l'antre d'Éole, signifie que la force de l'air entraînerait tout au chaos si le Père tout-puissant ne tempérait les quatre éléments l'un par l'autre ; et Marius Victorinus cite ce passage à propos des versets de saint Paul touchant « le train de ce monde selon le prince de la puissance de l'air, de l'esprit qui agit maintenant dans les fils de la désobéissance ». D'autre part, le vers *Georg.* IV, 373, ressortit à un développement virgilien relatif aux fleuves souterrains ; ce développement a fort bien pu être lié à une exégèse néo-platonicienne concernant les fleuves infernaux (voir ci-dessus, p. 25-27). Le fait que « purpureum mare » ait évoqué pour Victorinus la Mer Rouge s'explique aisément sous la plume de Marius Victorinus, qui est au courant des Écritures et peut-être converti à la date où il écrit ce commentaire. Il est clair que Servius nomme ici sa source parce qu'il la combat ; mais il est possible que bon nombre de ses exégèses philosophiques, où la source n'est pas précisée, remontent au même commentaire néo-platonisant de Marius Victorinus. Je souhaite que mon auditeur de l'École des Hautes Études P. Hadot, dans ses thèses prochaines sur Marius Victorinus, revienne longuement sur ces textes et sur ce problème.

INDEX AVCTORVM

Abélard, 44.
Aegyptii, 5 n. 2.
Ailred de Rievaux, 52 n. 2.
Alcher de Clairvaux, 45 n. 1
Alcuin, 59 n. 4 ; 61 n. 1.
Alvar de Cordoue, 20 n. 1.
Ambroise (s.), 9 n. 1 ; 10 n. 3 ; 11 ; 12 n. 5 ; 13 ; 16 ; 28 ; 32 ; 37 n. 5 ; 40-41 ; 49 ; 50 n. 2 ; 60 ; 62 n. 1 ; 66 ; 67 n. 20.
Anonyme d'Einsiedeln, 43.
Apollodore, 28 n. 3.
Apulée, 37 n. 542 n. 1.
Arator, 14 ; 15 n. 1 ; 19 n. 1.
Ariens, 24 n. 2.
Arnobe, 20 n. 3 ; 47 n. 3 ; 53 n. 1.
Augustin (s.), 11 ; 16-17 ; 19 ; 21 n. 4 ; 26 ; 30 ; 35 ; 36 ; 37 n. 5 ; 38 n. 1 ; 50-56 ; 58-60 ; 61 n. 1 ; 66 ; 68.
Ausone, 6 n. 1 ; 11 ; 20 ; 33 ; 49 ; 62 ; 66.
Avit de Vienne, 9 n. 3.

Balapsidus de Nicomédie, 43.
Bède le Vénérable, 15 n. 4 ; 33 n. 7 ; 56 ; 57 n. 1.
Bernard de Clairvaux (s.), 53 n. 3 ; 61 n. 4.
Bernard Silvestre, 5 ; 44 n. 6 ; 65.
Boèce, 43 ; 44 n. 1 ; 56 n. 6.
Boniface, 19 n. 2.
Bovo de Corvey, 5 n. 2 ; 44 ; 56.

Capitolin, 58 n. 2.
Carmen de aue phoenice, 16.
Carmen de resurrectione, 16 ; 18 n. 5 ; 25 n. 4 ; 32 n. 5 ; 33 n. 5.
Carmina Latina epigraphica (Bücheler), 5 n. 1 ; 12 n. 6 ; 13 n. 5 ; 18 n. 4 ; 20 n. 2 ; 25 n. 3 ; 32 n. 8 ; 33 n. 6 ; 49 n. 7 ; 54 n. 1 ; 61 n. 5.
Cassien, 11.
Cassiodore, 13 ; 36.
Chalcidius, 11 n. 4.
Cicéron, 18 n. 1 ; 24 n. 1 ; 38 n. 1 ; 48 n. 1 ; 50 ; 53 n. 3 ; 56 n. 1 ; 58 n. 4.
Claudianus Mamertus, 14 ; 30 ; 66.
Claudien, 15 n. 4 ; 16 ; 25.
Cyprianus Gallus, 52 n. 2 ; 61 n. 3.

Dante, 65 n. 1.
De Pascha, 31 n. 3.
De Verbi incarnatione, 42.
Démocrite, 24 n. 1.
Dicéarque, 24 n. 1.
Donat, 63.
Dracontius, 18 n. 2 ; 30 ; 33 ; 42 ; 61 n. 3.
Drithelm, 33 n. 7.

Ecclésiaste, 24.
Ennode de Pavie, 18 n. 3 ; 19 n. 1 ; 33.
Épicure, 11 n. 4 ; 24 n. 1.
Étienne, 31 n. 3 ; 33 n. 7.
Eugraphius, 45 n. 2.
Eusèbe de Césarée, 55 n. 1.
Eustathe de Thessalonique, 63 n. 2.
Eutrope, historien, 18 n. 2.

Favonius Eulogius, 13 n. 1 ; 15 n. 4 ; 26 ; 66.
Fortunat, 33 n. 2.
Fulbert de Chartres, 56.
Fulgence, 13 ; 19 ; 42 ; 56 ; 63-66.

Grégoire de Tours, 16 ; 31 n. 3 ; 68 n. 1.
Grégoire le Grand, 31 n. 3 ; 33 n. 7.
Guillaume de Conches, 44.
Guillaume de Saint-Thierry, 23 n. 3.
Gunzo de Novare, 31 ; 32 n. 8 ; 43.

Hélinand de Froidmont, 14 n. 1 ; 35 n. 1.
Histoire Auguste, 58.
Homère, 5 n. 2 ; 34 n. 3 ; 40 n. 1 ; 62 n. 2 ; 63 ; 69 n. 11.
Hugues de Saint-Victor, 36 n. 1 ; 52 n. 2.

Innocent III, 56 n. 3.
Isaac de l'Étoile 45 n. 1.
Isidore de Séville, 41 n. 3.

Jean de Fécamp, 10 n. 3.
Jean de Salisbury, 12 n. 4 ; 14 ; 26 n. 2 ; 34 ; 35 n. 1-2 ; 40 n. 1 ; 61 n. 4.
Jean Scot Érigène, 43.
Jérome (s.), 11 ; 12 n. 1 ; 15 ; 20 ; 24 ; 36 ; 37 n. 5 ; 40-41 ; 44 ; 50 ; 60 ; 62 ; 66.
Jotsald de Cluny, 62 n. 1.

Lactance, 11 ; 13 ; 15 ; 16 n. 3 ; 20 n. 3 ; 22-24 ; 28 ; 34-35 ; 37 ; 39 ; 47-48 ; 53 n. 1 ; 59 ; 62 ; 66 ; 68.
Lampride, 58 n. 1, 4 ; 60 n. 2.
Landino, 65 n. 1.
Longin, 63 n. 2.
Lucain, 18 n. 1.
Lucani commenta Bernensia, 21 n. 1 ; 28 n. 1 ; 37 n. 5 ; 45 ; 46 n. 1 ; 47 n. 2 ; 51 ; 59 n. 4 ; 66.
Lucifer de Cagliari, 24.
Lucrece, 28 n. 1.

Macrobe, 7 ; 12 ; 20 n. 3 ; 21 ; 23 n. 3 ; 26-27 ; 34 ; 36 ; 39-40 ; 43-45 ; 46 n. 1-3 ; 49 n. 2 ; 51 ; 56 ; 62 ; 64-68.
Mamertin, 38.
Mani, 17 n. 2 ; 53.
Marius Victorinus : voir Victorinus.
Martianus Capella, 12 ; 13 n. 1 ; 29 ; 66.
Minucius Felix, 25 ; 37 ; 39 ; 68.

Néo-platoniciens, 12 ; 50-53 ; 54 n. 2 ; 63 ; 67 ; 68.
Néo-pythagoriciens, 63.
Numénius d'Apamée, 28.

Orbileos (= Virgile), 30 n. 9.
Origène, 52 n. 2.
Orose, 16 ; 18 n. 2.
Orphée, 30 n. 9 ; 31-32 ; 36 n. 6 ; 64.
Ostanès, 21 n. 3.

Pacien de Barcelone, 28 ; 68 n. 1.
Panegyrici, 38-39 ; 66.
Passio Mariani et Iacobi, 32.
Passio Pansophii, 30 ; 68 n. 1.
Paul (s.), 30 n. 8 ; 51 n. 2 ; 69 n. 1.
Paul de Thèbes, 36.
Paulin de Nole, 10-12 ; 20 n. 5 ; 29-30 ; 34 ; 37 ; 40-41 ; 49 n. 3 ; 62 n. 1 ; 66 ; 68 n. 1.
Paulin de Périgueux, 16.
Pétrarque, 18 n. 2 ; 51 n. 5.
Phérécyde, 24 n. 1.
Philippe de Harvengt, 56 n. 3.
Philon d'Alexandrie, 28 n. 2 ; 37 n. 4.
Pierre le Chantre, 14 n. 1.
Pierre le Vénérable, 13 ; 14 n. 1.
Platon, 15 ; 18 n. 1 ; 21 n. 5 ; 22 n. 1 ; 24 n. 1 ; 25 n. 3 ; 26 n. 2 ; 37 n. 5 ; 43 n. 2, 3 ; 44 ; 48 n. 1 ; 50 n. 2 ; 54-55 ; 58 n. 4 ; 68.

Pline le Jeune, 14 n. 3.
Plotin 21. n 4 ; 28 n. 11 ; 36 ; 63 n. 2.
Pomerius, 56.
Porphyre, 22 n. 1 ; 23 ; 28 ; 34 n. 3 ; 36 ; 53 ; 55 ; 62 ; 63 n. 2 ; 66 ; 68.
Posidonius, 21 n. 3.
Priscien, 45 n. 2.
Proba, 36 n. 7 ; 42.
Prodicus, 22 n. 1.
Prudence, 12 ; 14 ; 15 n. 4 ; 17 ; 24 ; 33 ; 42 ; 56 ; 68 n. 1.
Psalmiste, 11.
Pseudo-Cyprien, 29 n. 2 ; 61 n. 3.
Pseudo-Damase, 33 n. 6.
Pseudo-Plutarque, 63 n. 2.
Pythagore, 22 ; 24 n. 1 ; 50.

Quodvultdeus de Carthage, 19 n. 1 ; 29 ; 61.

Raban Maur, 41 n. 4.
Rathier de Vérone, 32 n. 7 ; 33 n. 1.
Remi d'Auxerre, 56.
Robert Grossetête, 9 n. 5.
Rufin d'Aquilée, 52 n. 2 ; 60.
Rupert de Deutz, 24 n. 3 ; 41 n. 3 ; 56 n. 3.
Ruricius, 11 ; 37.

Salluste, 34 n. 3 ; 60 n. 6.
Salvien, 37 n. 5.
Sedulius, 12 n. 6 ; 23 ; 33.
Senèque, 7-10 ; 12 ; 16 ; 18 n. 1 ; 28 ; 45 n, 3 ; 51 ; 63 n. 2 ; 65-66.
Servius, 5 ; 13 ; 15 n. 2 ; 21 ; 25-27 ; 28 n. 1 ; 34 ; 37 n. 5 ; 38 n. 1 ; 45 n. 2 ; 46 n. 1 ; 47 n. 2 ; 49 n. 2 ; 54 n. 1 ; 57 n. 1 ; 65-66 ; 67 n. 19 ; 69 n. 11.
Sibylles, 7-8 ; 12-13 ; 15 ; 21 ; 32 ; 57 n. 3 ; 59 ; 64.
Sidoine Apollinaire, 12 n. 2, 6 ; 14 n. 3 ; 30.
Spartien, 57 n. 3.

Stobée, 28 n. 3.
Stoïciens, 9 ; 41 n. 2 ; 45 n. 1 ; 47 n. 3 ; 51 ; 63.
Sulpice Sévère, 16 n. 7.
Sunniulf, 31.
Symmaque, 37.

Tertullien, 14 n. 3 ; 15 n. 4 ; 25 ; 46 ; 47 n. 1-2.
Thierry de Chartres, 43.
Thomas Becket, 61 n. 4.
Thomas de Citeaux, 14 n. 1 ; 44 n. 6 ; 56 n. 3.
Tiberianus, 12 ; 48 n. 1 ; 54 n. 2 ; 66.
Trebellius Pollio, 58 n. 3.

Varron, 37 n. 5 ; 38 n. 1 ; 45.
Victorinus (Marius), 66 ; 69.
Virgile, *Buc. III, 60* : 38 n. 1. *IV, 7* : 42 n. 2. *VI, 48-51* : 50 n. 1. — *Georg. II, 42-44* : 30 n. 6. *II, 402* : 41 n. 3. *IV, 219* : 37 n. 5. *221-224* : 37 n. 5 ; 39 n. 3 ; 41 n. 1. *225-228* : 46 n. 1. *373* : 69 n. 11. — *Aen. I, 58-59* : 69 n. 11. *372* : 42 n. 1. *743* : 37 n. 5. *II, 238-239* : 9 n. 4. *265* : 9 n. 3. *604-606* : 62 n. 2. *III, 284* : 41 n. 3. *367* : 16 n. 2. *IV, 242* : 47 n. 2. *386* : 21 n. 5. *556* : 42 n. 2. *V, 735* : 34 n. 3. *VI, 3* : 7 n. 2. *14* : 67 n. 1. *15-19* : 10 n. 3 ; 50 n. 1. *16-17* : 11 n. 1. *27* : 11 n. 2-5. *32-33* : 11 n. 6. *37* : 12 n. 4. *56* : 12 n. 2. *59* : 12 n. 2. *78-79* : 7 n. 3. *85* : 7 n. 4. *91* : 12 n. 3. *95* : 12 n. 4 ; 8 n. 1. *103-105* : 8 n. 2. *126-131* : 14 n. 1, 4 ; 26 n. 1. *128-129* : 13 n. 5 ; 14 n. 3, 6 ; 67 n. 2. *130* : 14 n. 2. *132-134* : 28 n. 1. *136* : 12 n. 7 ; 67 n. 3. *143-144* : 13 n. 2. *149* : 12 n. 5. *167* : 12 n. 7. *195* : 20 n. 4. *205* : 12 n. 5. *213* : 12 n. 6. *223* : 12 n. 6. *229* : 12 n. 7. *235* : 12 n. 6. *244-246* : 13 n. 3. *247* : 13 n. 1 ; 67 n. 4. *256* : 8 n. 3. *261* : 8 n. 4. *264* : 47 n. 2 ; 67 n. 19. *266* : 15 n. 2 3 ; 67 n. 5. *268* : 15 n. 4 ; 68 n. 2. *270* : 20 n. 4. *272* : 15 n. 4 ; 68 n. 2. *273* : 16 n. 6. *274-275* : 8 n. 5. *274-281* : 16. *276* : 16 n. 2. 277 : 9 n. 1. *277-280* : 16 n. 6. *278* : 16 n. 8 ; 51 n. 2. *279-280* : 9 n. 2. *280-281* : 29 n. 3. *282* : 16 n. 7. *283-284* : 62 n. 3 ; 67 n. 22. *289* : 17 n. 1. *292-293* : 17 n. 2. *295* : 31 n. 4. *296-298* : 25 n. 4 ; 28 n. 11. *299* : 29 n. 3. *305-308* : 18 n. 5. *315* : 47 n. 2 ; 67 n. 19. *323-324* : 25 n. 2 3 ; 31 n. 4. *325* : 17 n. 5 ; 67 n. 6. *326* : 31 n. 6. *327-328* : 17 n. 3. *329* : 21 n. 5. *337* : 17 n. 5. *341* : 17 n. 5. *365* : 18 n. 2 ; 68 n. 2. *369* : 25 n. 2-3. *372* : 16 n. 4. *374* : 17 n. 5. *376* : 9 n. 5. *400-401* : 10 n. 1 ; 28 n. 11. *402-403* : 16 n. 6. *404* : 54 n. 1. *413* : 18 n. 3. *417* : 16 n. 6 ; 28 n. 11 ; 29 n. 3. *426-427* : 18 n. 5 ; 19 n. 1 ; 26 n. 1 ; 67 n. 7. 68 n. 2. *428-429* : 18 n. 4 ; 19 n. 1-3. *431-432* : 31 n. 6. *434-437* : 19 n. 5 ; 21 n. 5 ; 30 n. 8 ; 67 n. 8. *439* : 19 n. 5 ; 26 n. 1-2 ; 67 n. 9. *441-443* : 20 n. 4. *451* : 20 n. 4. *457* : 20 n. 1. *465* : 20 n. 2. *471* : 20 n. 3 ; 68 n. 2. *473* : 24 n. 4. *487* : 20 n. 5. *494-495* : 20 n. 6. *497* : 20 n. 7. *505-506* : 20 n. 6. *511* : 20 n. 6. *513-514* : 9 n. 3. *517-518* : 20 n. 4. *520-522* : 9 n. 4 ; 16 n. 10. *532* : 21 n. 1 ; 67 n. 10. *540* : 22 n. 2 ; 67 n. 11. *541-543* : 23 n. 1, 4 ; 24 n. 2-3. *545* : 21 n. 2-3 ; 67 n. 12. *549* : 33 n. 7. *550-554* : 25 n. 1-3 ; 31 n. 3. *553* : 28 n. 9. *566-567* : 19 n. 4. *572* : 28 n. 11. *576-578* : 28 n. 6, 11. *581* : 8 n. 5 ; 29 n. 1. *585-590* : 30 n. 1. *595-600* : 27 n. 1 ; 28 n. 1, 4, 7, 11 ; 29 n. 3 ; 31 n. 6 ; 67 n. 13. *601-616* : 28 n. 11. *602-603* : 27 n. 1 ; 604 : 28 n. 8. *611* : 30 n. 2-5. *616-617* : 27 n. 1 ; 29 n. 2-3. *619* : 27 n. 1. *620* : 29 n. 4. *625-627* : 30 n. 6, 8 ; 31 n. 5. *629* : 32 n. 3 ; 67 n. 14. *635* : 12 n. 7. *638-640* : 24 n. 4 ; 32 n. 2-4 ; 33 n. 2-7 ; 34 n. 1 ; 35 n. 2 ; 47 n. 3. *640-643* : 32 n. 4, 5, 7 ; 33 n. 1, 7 ; 34 n. 1, 3 ; 35 n. 1-2 ; 67 n. 15. *646* : 26 n. 2 ; 32 n. 8. *653-655* : 34 n. 3 ; 35 n. 1. *656-658* : 32 n. 4, 6 ; 33 n. 6-7 ; 34 n. 1 ; 35 n. 2. *659* : 31 n. 6. *662* : 33 n. 5 ; 35 n. 4. *663-664* : 34 n. 1 ; 35 n. 3-4 ; 36 n. 1, 3. *669* : 36 n. 6. *670* : 10 n. 1 ; 59 n. 1. *672* : 36 n. 7. *673-674* : 32 n. 6. *688* : 37 n. 1-2. *689* : 16 n. 6. *702* : 47 n. 3. *703* : 37 n. 5 ; 57 n. 1. *705* : 26 n. 1. *706-707* : 31 n. 3 ; 33 n. 7 ; 35 n. 2. *708* : 33 n. 7 ; 35 n. 2. *712* : 33 n. 7. *713-714* : 53 n. 3. *714-715* : 57 n. 1. *715* : 33 n. 4 ; 48 n. 1. *719-721* : 16 n. 4 ; 42 n. 4-5 ; 48 n. 1 ; 53 n. 2-3 ; 54 n. 1-2 ; 55 n. 1. *723-727* : 37 n. 5 ; 40 n. 4 ; 41 n. 2, 4. *724-732* : 37 n. 5 ; 39 n. 3, 3 ; 41 n. 1 ; 42 n. 5 ; 43 n. 1-3 ; 44 n. 3, 6 ; 57 n. 1. *726-732* : 13 n. 5 ; 38 n. 1, 3 ; 39 n. 2-4 ; 40 n. 1-3 ; 41 n. 5 ; 42 n. 1-4 ; 45 n. 1 ;

49 n. 6 ; 57 n. 1 ; 67 n. 16. *728-729* : 40 n. 2. *730-732* : 42 n. 1, 3-4 ; 44 n. 6 ; 45 n. 1, 5 ; 47 n. 3 ; 49 n. 1, 4, 6 ; 51 n. 5 ; 53 n. 3 ; 57 n. 1 ; 67 n. 18. *732-734* : 10 n. 1 ; 13 n. 5 ; 45 n. 2, 4 ; 49 n. 7 ; 50 n. 3 ; 51 n. 2, 5 ; 53 n. 2-3 ; 56 n. 1-3 ; 67 n. 17. *732-742* : 52 n. 2. *734-735* : 33 n. 2. *735-740* : 42 n. 4 ; 46 n. 1, 3 ; 47 n. 2-3 ; 52 n. 2 ; 53 n. 3 ; 56 n. 4 ; 67 n. 19. *741-742* : 46 n. 1 ; 47 n. 3 ; 49 n. 6 ; 56 n. 4. *743* : 24 n. 1 ; 27 n. 1 ; 46 n. 2 ; 49 n. 3 ; 67 n. 20. *744-747* : 46 n. 1 ; 47 n. 3 ; 48 n. 1 ; 49 n. 6-7 ; 53 n. 2-3 ; 54 n. 2. *746-747* : 49 n. 7. *748-751* : 29 n. 3 ; 47 n. 2 ; 48 n. 1 ; 50 n. 4 ; 53 n. 2-3 ; 54 n. 2 ; 56 n. 4-6 ; 67 n. 19, 21. *767* : 59 n. 3. *786* : 59 n. 4. *792-794* : 59 n. 2. *801* : 59 n. 4. *808-814* : 57 n. 3 ; 59 n. 4. *820-824* : 59 n. 5. *827* : 10 n. 1. *844* : 59 n. 4. *845-848* : 60 n. 1, 3. *847-853* : 58 n. 1 ; 60 n. 3-4 ; 60 n. 5-7 ; 61 n. 1-3 ; 69 n. 10. *858-859* : 58 n. 2. *869* : 58 n. 3. *872-873* : 61 n. 6. *878* : 61 n. 5. *882* : 61 n. 5. *883-886* : 58 n. 4 ; 59 n. 1 ; 61 n. 6 ; 62 n. 1 ; 68 n. 2. *887* : 20 n. 4 ; 34 n. 3. *893-898* : 62 n. 2-4 ; 67 n. 22 *901* : 7 n. 2. *VII, 15-18* : 50 n. 1. *772-773* : 35 n. 4. *VIII, 296-297* : 10 n. 1. *403* : 40 n. 1. *441* : 8 n. 4. *IX, 105-107* : 25 n. 3. *XI, 831* : 46 n. 3. *XII, 952* : 46 n. 3.

Virgile de Toulouse, 43.

Visio Pauli 30 ; 65.

Visio Prudentis, 31.

Visio Tnugdali, 12 n. 4 ; 23 n. 4 ; 31 ; 35.

Vita Mathildis, 18 n. 4.

Wibald de Stavelot, 61 n. 4.

Yves de Chartres, 61 n. 4.

Zénon de Cittium, 41.

Zénon de Vérone, 23 ; 48-49 ; 66.

INVOLUCRUM

LE MYTHE SELON LES THÉOLOGIENS MÉDIÉVAUX

Dans un article récent, où elle décrit, tant dans son contenu que dans ses illustrations, l'un des plus anciens manuscrits de la *Clavis Physicae* d'Honorius d'Autun (Paris Nat. lat. 6734), M^lle^ d'Alverny a relevé et tiré au clair un texte apparemment obscur inscrit par le miniaturiste sur la banderole que tient en main un personnage en position de disciple, appelé Jean :

Involucrum rerum petit is sibi fieri clarum.

Involucrum rerum : la *Clavis*, y compris les illustrations de ce manuscrit, définit précisément le contenu de ce mot, puisqu'elle est une explication du monde mystérieux et changeant des apparences sensibles, à la lumière de la contemplation des plus hautes vérités qui révèlent l'ordre divin du cosmos. Univers visible, univers archétype, dans le mystère de leur harmonie : c'est toute la vision platonicienne, celle du *Timée* spécialement, y compris le genre littéraire qui, dans une parfaite homogénéité, est son moyen d'expression : mythes cosmogoniques, du démiurge, de l'âme du monde. « Jean », entendez, à travers quelques confusions, Jean Scot Érigène, disciple des docteurs grecs, est le maître occidental de cette vision symbolique du cosmos[1].

Involucrum : de ce terme rare, dont on pressent la qualité technique, M^lle^ d'Alverny fournit le contexte qui lui confère sa valeur. Elle relève en particulier la réaction très significative de Guillaume de Saint-Thierry, une fois de plus témoin perspicace dans sa dénonciation des ambiguïtés de certaines espéculations. « Quod autem temporalitatis hujus cursum vocat [Abelardus] *involucrum* Joannem Scotum sequitur, qui frequentius hoc inusitato vocabulo usus, et ipse pro sua subtilitate de haeresi notatus est »[2]. Abélard est donc incriminé d'avoir employé ce mot dont l'ésoté-

(1) M.-Th. d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XII^e^ siècle*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. â.*, XX (1953), p. 31-81. Sur l'*involucrum*, p. 35. C'est aussi à M^lle^ d'A. que nous devons bon nombre des références ici mises en œuvre.

(2) Guillaume de Saint-Thierry, *Disputatio altera adv. Abaelardum*, *P. L.*, 180, 322.

risme, estime Guillaume, suffit à révéler l'origine et le contenu suspects.

En vérité cet *involucrum* révèle l'ambiguïté que toujours la foi chrétienne a éprouvée devant les formes mythiques de la croyance religieuse. Dans la mesure même où les théologiens du XII^e siècle ont rencontré, dans la renaissance des œuvres antiques, le mythe platonicien, le terme *involucrum*, désignant le genre littéraire ainsi découvert, avait provoqué leur réserve. Il est en outre extrêmement curieux de voir ces médiévaux, à Chartres surtout, armés cependant du seul Chalcidius, affronter ainsi la logique essentialiste de Platon, qui pour rendre raison du devenir cosmique, recourt aux dieux dans l'ordre du mythe et de l'existence. Dans leur créationisme, les chrétiens, à commencer par Boèce, tourneront en allégorie les mythes de Platon, ce qui les dénature. La cosmogonie de Bernard Silvestris illustre à souhait ce destin chrétien de l'affabulation ambiguë de la théologie du *Timée*.

Involucrum : c'est bien le terme reçu pour dénommer la forme littéraire de Platon, telle que la fixe éminemment l'image du banquet. Un maître chartrain commence ainsi son commentaire du *Timée* : « Incipit Thimeus Platonis. Plato per involucrum cuiusdam convivii tractat predictam materiam. Volens enim per positivam iusticiam accedere ad naturalem, de qua intendit, inducit Socratem magistrum suum pridie Thimeo cum quibusdam aliis dedisse epulum, idest tractatum de positiva iusticia »[1]. Bernard Silvestris donne une définition expresse et excellente d'*involucrum* et de son synonyme à cette époque, *integumentum* « Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione, veritatis involvens intellectum ; unde et involucrum dicitur »[2].

Nous voici alors au point de rencontre de deux conjonctures disparates, qu'unit toujours, dans l'histoire et dans la pensée, l'interprétation de la genèse divine des choses : explication platonicienne du devenir, d'une part, et, provenant d'un autre contexte, interprétation évhémériste des dieux, dont les aventures relèvent des mythes et des fables. Ces deux conjonctures, nos médiévaux les ont de fait rapprochées, et le terme *involucrum*

(1) Commentaire anonyme sur le *Timée*, ms. Vind. lat. 2376, 2, fol. 20 r ; cité dans T. Gregory, *Note e testi per la storia del platonismo medievale*, dans *Giorn. crit. della fil. ital.*, 1955, p. 356.

(2) Bernard Silvestris, *Comm. super Eneidem*, éd. Riedel, 1924, p. 3, 18.

Ce sens très déterminé, en technique littéraire, n'exclut pas, à cette époque même, le sens plus général de figure de langage (déjà chez S. Augustin, cf. *infra*). On trouve aussi ce terme employé pour signifier les implications mystérieuses que comporte le contenu de la foi. « ... Non quia multo magis quam in unitate, in unitatis trinitate fidei magis implicitum involucrum est... Fides quippe cuivis implicitissimo involucro similis tam de unitate quae commendatur in Veteri quam de unitatis trinitate quae in Nova lege praedicatur, totum quasi involvit et obvulvit et operit totum ». Herbert de Bosham, *Liber Melorum, P. L.*, 190, 1371.

lucrum (ou *integumentum*) consigne ce rapprochement. *Involucrum*, ce « genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis », c'est aussi bien le mythe du banquet, du démiurge, de l'âme du monde, que le procédé littéraire reçu pour donner, par une *moralisatio* allégorique, un contenu de vérité aux fables païennes : *integumenta Ovidii*, *Virgilii*[1]. Il est à présumer qu'un sens contamine l'autre, et que, si on accepte presque universellement, en pédagogie chrétienne, l'interprétation allégorique des fables d'Ovide et de la mythologie de Virgile, on n'en est que plus enclin, à Cîteaux surtout, à suspecter l'*involucrum* platonicien pour définir la genèse divine du monde, que ce soit par un démiurge, que ce soit par l'âme du monde.

La transformation radicale du « démiurge » en créateur va être consciemment menée par les interprètes du *Timée* : si le mot *artifex* (ou *opifex*) reste faible, du moins a-t-il l'avantage de favoriser la spéculation chrétienne sur la causalité divine, à l'image de l'artisan (cf. *Genèse*, II, 7). Le mythe de l'Ame du monde était à la fois plus séduisant et plus scabreux. Il avait déjà séduit les docteurs grecs : leur théologie du Saint-Esprit, souffle vivant de l'univers, planant sur les eaux (cf. *Genèse*, I, 2), avait audacieusement eu recours à un rapprochement efficace avec l'*Anima mundi* platonicienne[2]. Qu'Abélard ait repris cette analyse des Pères, nul n'en sera surpris, et, sans qu'il soit, loin de là, le seul à user de ce parallélisme (cf. Guillaume de Conches et les Chartrains)[3], il en est bien le patron au XII^e^ siècle. D'où la dénonciation de Guillaume de Saint-Thierry. De fait, il a recours à trois reprises, à ce symbole de la grâce vivifiante de l'Esprit[4]. La diffusion de la théologie grecque en Occident, dans la seconde moitié du siècle, aurait pu renforcer cette pneumatologie platonico-chrétienne ; ce n'est pas trop s'avancer que d'attribuer à la réaction cistercienne[5] l'échec d'une spéculation qui n'était pas sans gran-

(1) Cf. E. K. Rand, *Ovid and his influence*, 1925, p. 131 et ss. Bernard Silvestris transpose toute l'Énéide en une vaste allégorie morale : les six premiers livres figurent les six âges de la vie. Ce que reprend Jean de Salisbury : « Hoc ipsum divina prudentia in Eneide sua sub *involucro* ficticii commenti innuisse visus est Maro, dum sex etatum gradus sex librorum distinctionibus prudentes expressit ». *Polycraticus*, 8, 24, éd. Webb, II, 415.

(2) S. Basile, le *Contra Eunomium*, S. Grégoire de Nysse ; chez les Latins, utilisant les homélies de S. Basile, S. Ambroise *In Hexaemeron*. S. Augustin reste perplexe.

(3) Cf. J.-M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris, 1938, p. 73-81.

(4) Abélard, *Introd. ad theologiam*, *P. L.*, 178, 1021 ; *Theol. christ.*, *ibid.*, 1152 ; *theologia Summi Boni*, éd. Ostlender, p. 13. Sur la diffusion de cette théorie au XII^e^ siècle, cf. M.-Th. d'Alverny, *loc. cit.*, p. 70-74, avec la miniature du ms. de la *Clavis* d'Honorius. On sait que Guilluame de Conches recense la gamme des interprétations diverses alors proposées, *De philosophia mundi*, I, 15 ; *P. L.*, 172, 46.

(5) Réaction dont Arnaud de Bonneval, ami de S. Bernard, donne le ton : « Quidquid de mundi aeternitate, quidquid de hyle, vel ideis, vel de illa mundi anima, quam

deur ni sans vérité, mais qu'il était difficile de purger de ses équivoques, y compris dans sa forme littéraire. La moins grave n'était pas pour des augustiniens, d'introduire dans le régime naturel de la création, ne fût-ce que par appropriation, la vie trinitaire de Dieu, et, avec elle, la grâce surnaturelle réservée à l'*imago Dei* dans l'homme.

Par contre, le terme *involucrum* convenait à point à des chrétiens qui traitaient évidemment de fables les histoires des dieux païens. Le genre littéraire de la *moralisatio* permettait aux commentateurs d'Ovide et de Virgile, en disciples inconscients d'Evhémère, de lire sans scrupule les auteurs païens. Toute la mythologie y passa, d'autant plus que l'allégorie étendait au détail des textes le symbolisme général du mythe[1].

Mais ce genre littéraire ne pouvait que confirmer la suspicion contre l'emploie d'*involucrum* en théologie chrétienne, où la moindre apparence de « mythe » eût été blasphématoire. D'où le trait péjoratif d'*involucrum*, que ne comportait pas le vocabulaire des rhéteurs latins[2]. Jean de Cornouailles l'emploie pour qualifier l'argumentation de Jean Damascène, suspect à plusieurs, on le sait, comme type de théologien grec[3]. Alain de Lille, énonçant les lois du langage en théologie, requiert qu'il soit « intellectu perceptibilis », c'est-à-dire qu'il évite les *involucra verborum*[4]. Étienne de Tournai concentre en ce mot toutes les malfaisances qu'il attribue à la théologie nouvelle[5].

A mesure d'ailleurs que la rigueur aristotélicienne pénètrera en théologie, les métaphores platoniciennes seront considérées comme déclassées, inaptes à une construction conceptuellement valable de la science de Dieu. La réaction alla même, semble-t-il, trop loin, s'il est vrai que l'accès à la connaissance du transcendant trouve de précieuses ressources

noym dicunt, sensere philosophi, plura inducentes principia, primum Geneseos capitulum abolet et confundit ». *De operibus sex dierum*, *P. L.*, 189, 1515.

(1) Les *Mythologiae* de Fulgence (seconde moitié du v[e] siècle) sont pour nos médiévaux le prototype de ces mythographies. Sigebert de Gembloux en avait fort bien exposé le mécanisme : « Hic certe omnis lector expavescere potest acumen ingenii ejus, qui totam fabularum seriem, secundum philosophiam expositorum, transtulerit vel ad rerum ordinem vel ad humanae vitae moralitatem ». *Liber de script. eccles.*, 28, *P. L.*, 160, 554.

(2) Cf. Cicéron, *De Oratore*, I, 35 : « Divitias ac ornamenta ejus ingenii per quaedam involucra atque integumenta perspexi ». *Ad Qu. fr.*, I, 1, 5 : « Multis simulationum involucris et quasi velis quibusdam obtenditur uniuscuiusque natura ».

Même sens chez saint Augustin, soit dans l'interprétation des paraboles (« involucrum similitudinis explicare », *Contra epist. Parm.*, 1, 14), soit dans le traitement figuratif des faits de l'Ancien Testament (toison de Gédéon, *Epist. ad cath. Donatistas*, 5, 10).

En suspectant ce « vocabulum inusitatum », Guillaume de Saint-Thierry (cf. *supra*) témoigne de l'évolution péjorative du mot.

(3) Jean de Cornouailles, *Eulogium ad Alexandrum III* : « Quae contra objici possunt dissolvuntur, et Johannis Damasceni involucrum enodatur ». *P. L.*, 199, 1066.

(4) Alain de Lille, *Theol. regulae*, reg. 34, *P. L.*, 210, 637.

(5) Étienne de Tournai, *Epist. 251*, *P. L.*, 211, 516.

dans les formes symboliques de la pensée. L'authenticité théologique de la *Queste du Saint Graal*, cette manifestation romanesque de Dieu, le prouve admirablement. Le mythe cependant, parce qu'il est un symbole évacuant l'histoire et sa réalité terrestre, ne pouvait s'acclimater dans une foi dont l'objet est une histoire de Dieu sur terre. L'opposition entre mythe et histoire, y compris l'histoire sainte, n'est toutefois pas totalement tranchée : nos médiévaux, dans une amplification à la fois littéraire et doctrinale, tournèrent en archétypes des individualités historiques, dont les traits particuliers ne sont plus, dans leur bref épisode, que l'occasion de construire des exemplaires universels[1].

Involucrum : ce n'est là qu'un mince épisode de la pénétration du platonisme dans la théologie du XII^e^ siècle ; il est cependant significatif du travail qu'ont dû faire ces maîtres chrétiens pour transposer en profondeur la lettre et la doctrine du *Timée*.

(1) S'exprime ainsi, chez nos médiévaux, sous l'une de ses formes particulières, la doctrine traditionnelle du sens « spirituel ». Élie, Samuel, Salomon, personnages historiques, sont plus profondément des *types*, images d'une réalité immuable, et par là plus que des personnages historiques singuliers. Saint François viendra « in spiritu Eliae » (S. Bonaventure). Le platonisme, où sont liés idéalisme des essences et forme littéraire du mythe, fournissait aux médiévaux, et déjà aux Pères, un appareil précieux, presque un peu compromettant, pour énoncer la typologie biblique chrétienne.

M. D. Chenu.

BOÈCE DE DACIE ET LA DOUBLE VÉRITÉ

Il fut longtemps admis que certains des maîtres touchés par la condamnation de 1277, notamment Siger de Brabant et Boèce de Dacie, avaient enseigné une doctrine dite de « la double vérité ». Le texte même de la condamnation invitait à le faire. Selon cette doctrine, il se pourrait qu'une certaine conclusion fût ' vraie ' en philosophie, bien que la conclusion contraire fût pareillement ' vraie ' du point de vue de la révélation et de la foi chrétiennes. Depuis une trentaine d'années cependant, la plupart des historiens qui ont étudié d'un peu près les écrits de ces maîtres eux-mêmes, se sont accordés à conclure que pas un texte connu ne permettait de leur attribuer cette doctrine. Bien entendu, nul ne niait que des textes encore inconnus ne pussent un jour témoigner de son existence. La même remarque reste aujourdhui valable. Jusqu'à présent, nul texte connu ne permettait de soutenir que cette doctrine ait jamais été expressément enseignée par qui que ce soit.

La publication récente d'un inédit de Boèce de Dacie, une Question *De mundi aeternitate*[1] vient d'offrir à son auteur une excellente raison de rouvrir ce débat. Fort bien informé de l'état présent de la question[2] l'érudit à qui l'on doit cette précieuse publication refuse d'admettre que la doctrine de la double vérité soit une ' position ' imposée à Siger et à Boèce par leurs adversaires. Il ne pense pas que ce soit une réduction à l'absurde, opérée par des théologiens adversaires de leur enseignement,

(1) Géza Sajó, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate. Texte inédit avec une introduction critique.* Avec en Appendice un texte inédit de Siger de Brabant, *Super VI° Metaphysicae.* Budapest, 1954. — L'auteur est conservateur à la Bibliothèque Nationale de Budapest. — Sur les renseignements importants que nous apporte ce texte inédit : A. Maurer, C. S. B., *Boetius of Dacia and the Double Truth*, in *Mediaeval Studies*, 17 (1955) 233-239. Nos conclusions sur le problème central de la notion de ' double vérité ' s'accordent avec celles de cet historien.

(2) *Op. cit.*, Introduction critique, pp. 34-37. Notamment, p. 35 : « elle (cette question) contient un exposé détaillé de la doctrine dite de la *double vérité*, mentionnée déjà dans le décret de censure de 1277, devenue célèbre depuis cette époque. Selon elle deux vérités opposées, notamment une théologique et une autre philosophique peuvent être valables à la fois (simul stare possunt), sans se contredire l'une l'autre ». — On trouvera des notes bibliographiques étendues, p. 35, note ; p. 36, notes 39 et 40 ; p. 37, note 41.

pour en assurer la condamnation. Selon cet érudit, « la découverte de l'œuvre *De mundi aeternitate* de Boèce de Dacie rend ces suppositions récentes insoutenables et elle confirme en même temps que c'était justement Boèce de Dacie qui a établi et fixé la théorie de la double vérité, et notamment tout à fait dans l'esprit dont nous avise le décret de condamnation de 1277[1] ».

Il s'agit ici d'une question de fait. La seule chose à faire est donc de lire le nouveau document, de toute manière si précieux, qui vient de nous être révélé et d'y chercher la preuve de cette assertion. Si l'on commence par lire l'introduction historique dont son auteur a pris soin de munir son texte, on y trouvera sans aucun doute la preuve cherchée. Les difficultés commencent lorsque au lieu de chercher cette preuve dans l'introduction on la cherche dans le texte. Le problème devrait pourtant se résoudre de la manière la plus simple du monde. On se rappelle que, dans le prologue de la condamnation de 1277, tel qu'il se lit dans le *Chartularium Universitatis Parisiensis* (I, 543), une phrase dénonçait comme erronée l'attitude générale de certains Maîtres à l'égard de la théologie :

« Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est : « Perdam sapientiam sapientium », quia vera sapientia perdit falsam sapientiam ».

Pour avoir « établi et fixé la doctrine de la double vérité, et notamment tout à fait dans l'esprit dont nous avise le décret de condamnation de 1277 », que faut-il donc ? Nous n'exigerons pas de Boèce qu'il ait employé, ne fût-ce qu'une seule fois, l'expression *duplex veritas*, car, si commode soit-elle, celle-ci ne se rencontre pas dans le prologue de la condamnation. Il faudra du moins que Boèce ait dit, littéralement ou par équivalence, soit que « certaines choses sont vraies selon la philosophie, qui ne le sont pas selon la foi catholique », soit, plus simplement, qu'il y a « deux vérités contraires », *due contrarie veritates*.

Si l'une de ces deux thèses se rencontre dans le texte de Boèce de Dacie, nous reconnaîtrons que son nouvel historien a raison sur ce point. Si, au contraire, nous ne rencontrons que des réductions dialectiques de ce que dit Boèce à la doctrine selon laquelle il y aurait *due contrarie veritates*, nous nous excuserons de ne pouvoir suivre l'auteur ; non point nécessairement qu'il ait tort, mais simplement parce que de telles réductions dialectiques ne tombent pas sous les prises de la connaissance historique.

Pour ne donner qu'un seul exemple de l'impossibilité où l'historien se trouve de discuter de telles positions, nous mentionnerons celle-ci :

(1) *Op. cit.*, p. 37.

« Cependant cette prise de position produit un abîme profond entre les dogmes de la foi et l'enseignement des philosophes. Pour y jeter un pont ceux-ci doivent trouver un expédient et Boèce de Dacie croit l'avoir trouvé dans la thèse de la *double vérité* : Il n'y a point d'opposition ou de contradiction entre les enseignements de la foi et ceux de la philosophie ». (P. 71). Avouons sans ambages que si la doctrine de la double vérité consiste à dire, avec Boèce : *Ideo nulla est contradictio inter fidem et philosophiam* (ligne 962), il faut lui attribuer cette doctrine. Ce qui nous reste un profond mystère, c'est en quel sens un homme qui nie toute contradiction entre la foi et la philosophie peut bien avoir soutenu que « certaines choses sont vraies selon la philosophie, qui ne le sont pas selon la foi catholique, comme s'il y avait deux vérités contraires ». Mais, précisément, là où l'un ne voit pas ce qu'un autre tient pour une évidence, toute discussion historique est impossible. Nous maintiendrons l'enquête au niveau, un peu littéral il faut l'avouer, mais où la conversation devient possible, du texte lui-même, tel qu'il est.

1. Position de la question.

La Question de Boèce commence par une page dont, bien que le texte en soit trop corrompu pour que la traduction en soit sûre, le sens général se laisse assez clairement discerner. Boèce y exprime son embarras d'être pris dans un dilemme. D'une part, il est ridicule de vouloir démontrer des croyances religieuses dont il n'y a pas de démonstration : qui le fait, cherche ce qu'il est impossible de trouver. D'autre part, refuser d'admettre ces croyances sous prétexte qu'elles ne sont pas appuyées par la raison, c'est adopter une attitude hérétique. L'intention de Boèce est de lever cette antinomie. Il veut faire régner l'accord entre ce qu'enseigne la foi chrétienne touchant la création du monde avec le temps et la doctrine d'Aristote et d'autres philosophes à ce sujet.

Notons dès le début cette attitude conciliatrice. Il ne sera question ni d'éliminer la connaissance philosophique ni de nier la vérité religieuse. Il y a eu des philosophes à qui nulle religion ne semble avoir convenu. Dans une phrase assez curieuse, Boèce paraît attribuer à Aristote lui-même les sentiments d'Averroès à l'égard de toute loi religieuse établie. « Nous ne commettrons pas la sottise de chercher la démonstration en des matières où elle n'est pas possible. Nous ne tomberons pas dans l'hérésie,

(4) L'auteur procède, pp. 71-75, à une analyse du traité pour établir que Boèce a réellement enseigné la doctrine dite de la double vérité. Une importante contribution à l'histoire, dont nous sommes redevables à l'auteur, est l'identification, dans le texte de Boèce, de plusieurs des propositions condamnées en 1277. Voir *Op. cit.*, pp. 74-75, et, dans A. Maurer, *art. cit.*, p. 234, les six propositions qui semblent avoir été suggérées par la question de Boèce.

en refusant de croire ce que l'on doit tenir par la foi sous prétexte qu'il n'y en a pas de démonstration, comme le firent jadis certains philosophes à qui nulle loi établie ne plaisait, car, selon Aristote, les lois établies n'ont jamais de démonstrations en leur faveur »[1]. (ll. 13-19).

L'intention de Boèce lui-même n'est aucunement de suivre Aristote sur ce point. Au contraire, il veut justifier l'activité des philosophes dans toute la mesure où cela peut se faire et où elle-même obtient des conclusions valides : « quantum ratio eorum concludere potest » (l. 21). En effet, les conclusions des philosophes concernent le naturellement possible et se fondent sur des raisons[1], au lieu que l'enseignement de la foi repose souvent sur des miracles, non sur des raisons. D'ailleurs, il doit en être ainsi, car ce que l'on soutient comme une conclusion de la raison n'est pas matière de foi, mais plutôt de science. Boèce va donc discuter par la raison la question de savoir si le monde est éternel, « afin de montrer que la raison et la foi ne se contredisent pas sur l'éternité du monde, et aussi pour montrer que les raisons par lesquelles certains hérétiques soutiennent contre la foi chrétienne que le monde est éternel, sont sans force »[2].

Observons le vocabulaire dont use ici Boèce. D'une part, *ratio*, *demonstratio*, *sententia philosophorum*, *philosophia* d'autre part, *fides*, *credere*, *sententia christianae fidei*. Le terme *theologia* n'apparaît pas. L'opposition que vise Boèce (l. 29) est entre *philosophia* et *fides*. Le mot *veritas* ne figure pas dans cette introduction. Boèce n'en use ni à propos de la philosophie ni à propos de la théologie ou de la foi. En revanche, la méthode générale que Boèce se propose de suivre pour concilier philosophie et foi se laisse déjà discerner. Elle ne fait pas appel à la doctrine de la ' double vérité '. S'il s'agit de philosophie, dont les conclusions relèvent de la démonstration rationnelle, le croyant n'a rien à dire, car lui-même n'argumente aucunement du point de vue de la raison. Inversement, s'il s'agit de foi, le philosophe n'a rien à en dire, car il n'a pas compétence pour apprécier les miracles, qui sont les fondements de la vérité chrétienne. Ainsi entendue

(1) Le texte est défectueux et il faut louer l'auteur pour ne l'avoir pas amendé lui-même. Mais le lecteur doit le faire pour comprendre ce qu'il lit. Ici, ligne 24, nous substituons ' innititur ' à ' in nullis ', que nous ne pouvons comprendre. Ligne 25, nous lisons ' possibilibus ' au lieu de ' passibilibus '. — Un peu plus haut, ligne 18, nous avons interprété ' placeat ' comme si le texte portait ' placebat '. — Il va sans dire que ces émendations de fortune n'ont aucune valeur philologique, mais nous ne nous en permettrons aucune sur des termes dont le sens intéresserait les données du problème et en affecterait par conséquent la solution.

(2) « Et ut appareat quod philosophia et fides sibi non contradicant de aeternitate mundi, ut etiam pateat quod rationes quorumdam haereticorum non habent vigorem per quas contra fidem christianam mundum tenent esse aeternum, de hoc autem inquiremus, utrum scilicet mundus sit aeternus ». Lignes 28-34. Il devrait être apparent que, là où l'on nie qu'il y ait contradiction, il ne saurait être question de double vérité. — M. Géza Sajó ayant numéroté de façon continue les lignes de son texte, nous nous contenterons de renvoyer aux lignes dans notre propre texte aussi bien que dans nos notes.

a conciliation tentée par Boèce est essentiellement une séparation. oèce ne veut ni d'une foi imposant ses conclusions à la philosophie, i d'une philosophie qui, faute de pouvoir imposer ses propres conclusions la doctrine de la foi, s'installe dans l'hérésie. Nulle opposition ne saurait ırgir entre les deux disciplines si chacune se limite à la poursuite de la érité par les moyens dont elle-même dispose. Jusque-là, le texte de oèce ne dit rien d'une doctrine quelconque de la « double vérité ».

2. Le pour et le contre

Le corps de la question se compose d'abord d'une suite d'arguments n faveur de l'éternité du monde (ll. 35-106). Le mot *veritas* n'y figure pas. iennent ensuite les arguments en faveur de la thèse contraire : 1° l'éter- ité du monde est une notion qui n'implique aucune contradiction l. 110-153) ; 2° le monde est véritablement éternel (ll. 154-352) : le mot *eritas* n'y figure pas non plus. Mais dans les lignes 347-352, qui terminent ette partie de l'œuvre, Boèce fait l'intéressante remarque que voici : De même[1] il y a des raisons dont certains hérétiques, partisans de éternité du monde, font usage contre l'enseignement de la <foi> hrétienne, qui affirme la nouveauté du monde. Le Chrétien doit s'exercer vec soin contre ces objections afin de savoir les résoudre si quelque érétique les lui opposait ».

Ainsi, après avoir déclaré qu'il voulait fuir l'hérésie, Boèce affirme ici on intention de réfuter les arguments des hérétiques en faveur de l'éter- ité du monde. Or remarquons bien qu'il tiendra parole. Pour lui faire ire qu'il considère les philosophes comme enseignant la vérité sur ce oint, ou simplement comme enseignant l'une des deux vérités possibles ur la question, il faut lui faire affirmer qu'il veut être hérétique, ce qui erait de sa part affirmer le pour et le contre touchant le même point, la fois et sous le même rapport. A vrai dire, Boèce ne parle pas encore de érité. Il semble argumenter à partir d'une différente position de la uestion.

3. La solution

L'exposé de la réponse commence par une déclaration de principe ouchant les droits et les devoirs des philosophes en toute matière relevant e leur compétence.

(1) Le texte (l.347) porte : « Item, sunt rationes... ». Comme aucune raison nouvelle e vient s'ajouter aux précédentes, on peut conjecturer que le texte correct serait utôt : « Istae sunt rationes... ». Il s'appliquerait ainsi à toutes les raisons alléguées ar *quidam haeretici* contre la thèse de la nouveauté du monde.

Toutes les questions dont la discussion ne fait appel qu'aux raiso relèvent de la compétence du philosophe. Il n'en est pas une seule que philosophe n'ait le devoir de soumettre à la discussion et dont il ne doi dire ce qu'il y a de vrai à ce sujet, autant que cette vérité peut être co prise par la raison humaine. Ce texte est si important qu'il convie d'en citer les termes mêmes :

« Primo hoc diligenter considerandum est quod nulla quaestio pote esse, quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debe disputare et determinare quomodo se habeat veritas in illa, quantu per rationem humanam comprehendi potest » (ll. 354-358).

Tel est, à notre connaissance le seul passage de cette question où Boè parle de vérité à propos de philosophie. On observera d'abord que s enjoint au philosophe de poursuivre la vérité en toute matière dont raison peut connaître, il ne lui attribue pas sans réserve le pouvoir de trouver. Ce que le philosophe peut et doit chercher et dire, c'est la véri connaissable à la raison seule, « autant que cette vérité peut être compri par la raison humaine ». Il n'est donc pas impossible que, sur certai problèmes dont elle a le droit et le devoir de traiter, la raison humai ne soit pas capable d'atteindre toute la vérité.

En fait, ceci n'est pas l'objet que Boèce semble avoir ici en vue. se propose directement d'établir le droit du philosophe à traiter de tou question que puisse se poser la raison humaine et sur laquelle elle puis faire valoir ses vues, quelle qu'en soit d'ailleurs la valeur S'il a ici d adversaires, ce ne peuvent être que des gens qui refuseraient au chréti philosophe le droit de soumettre au jugement de la raison des problèm déjà tranchés par la foi. Boèce leur répond qu'ils ne savent ce qu'e la philosophie ni quelles en sont les méthodes. « L'explication de ce q précède est que toutes les raisons invoquées dans la discussion so empruntées des choses ; sans cela elles ne seraient qu'une fiction de l'i tellect. Le philosophe enseigne la nature de toutes choses. En effet, même que la philosophie enseigne l'être, les parties de la philosoph enseignent les parties de l'être. C'est ce qui est écrit au livre IV de *Métaphysique* (2, 1004 a 34), et c'est évident par soi. Le philosophe a do à déterminer toute question disputable par la raison. En effet, tou question disputable par voie de raisons rentre dans quelque partie l'être ; or le philosophe spécule sur tout l'être : le naturel, le mathém tique et le divin. Le philosophe a donc à déterminer toute questi disputable par voie de raisons, et si quelqu'un dit le contraire, qu'il sac qu'il ignore de quoi il parle » (ll. 358-372).

Cette remarque générale introduit un long développement où Boè établit que ni le philosophe de la nature *(naturalis)* ni le mathématici n'ont pu établir par le raisonnement qu'il y ait eu un premier mouveme et que le monde soit nouveau.

Il n'est peut être pas superflu d'attirer l'attention sur la formule dont
e ici Boèce. Il ne prétend pas que des philosophes aient pu démontrer,
ır raisons physiques ou mathématiques, que le monde est éternel.
entreprend d'établir que les philosophes n'ont pu démontrer la
ouveauté du monde, ce qui place l'accent sur l'aspect négatif de leur
ıtreprise. On forcerait sans doute la note en disant que, pour Boèce,
ntreprise des philosophes s'est soldée par un échec. Ce qu'il dit exacte-
ent est que, *étant donné leur méthode et leurs principes*, il serait contra-
ctoire d'attendre que les philosophes pussent prouver la nouveauté du
onde ou démontrer que le mouvement ait jamais eu un commencement.
La raison pour laquelle le physicien ne saurait le faire est simple : il
e saurait rien concéder qu'à la lumière de ses principes ou de ceux de sa
ience ; or le principe dont part tout raisonnement en physique est la
atière première, qu'Aristote nomme parfois la nature même. Il n'en
ut pas plus afin d'établir la thèse en question, car ce que fait une nature
résuppose toujours l'existence de la nature, exactement comme un
ouvement présuppose toujours un autre mouvement qui le cause.
ne saurait donc y avoir ni de nature nouvelle ni de mouvement absolu-
ent premier et nouveau.

Ce fait place le physicien dans une position définie à l'égard de la notion
e création. Usant d'un langage à la fois précis et mesuré, Boèce dit que
physicien ne peut pas la prendre en considération : *naturalis creationem*
nsiderare non potest (l. 449). La formule est éloquente. Si l'on parle de
réation au philosophe, sa seule réponse possible est qu'une telle notion
e saurait être prise en considération par un philosophe : « En effet la
ature produit tous ses effets à partir d'un sujet et d'une matière, mais
roduire, ou faire, à partir d'un sujet ou d'une matière, c'est engendrer,
e n'est pas créer. C'est pourquoi le physicien ne saurait prendre la notion
e création en considération parce qu'il ne peut tenir compte que de ce
ui relève de ses principes. Or faire le monde, ou le produire à l'être, ne
eut avoir été une génération, ainsi qu'il est évident, ce ne peut avoir été
u'une création. C'est donc à bon droit que la production du monde
l'être, ou la manière dont il a été fait ne sont enseignées dans aucune
artie des sciences de la nature, parce que ce n'est pas là une production
aturelle et que la science de la nature n'a donc pas à s'en occuper (ll. 450-
60). On remarque, dans toute cette partie de la Question, la fréquence,
ertainement intentionnelle, des expressions : *non potest ponere*, *nec*
otuit ponere, et autres du même genre. La nature même de la philosophie
ppose à toute considération de ce genre une interdiction de principe.
oèce ne va pas au delà.

Le même raisonnement établit que, jugeant du point de vue de la
ature, il ne saurait y avoir eu un premier homme. En effet, la nature
e produit que par mode de génération. Un homme ne peut qu'engendrer
n homme, et puisqu'il est absurde de penser qu'un homme ait pu être

à la fois premier et engendré, le naturaliste ne saurait envisager la notio
de ' premier homme '. Une fois de plus, il s'agit simplement de ce
que ses principes ne lui permettent pas de le faire : *naturalis non pote
illa considerare ad quae principia suae scientiae se non extendunt* (ll. 46
470). Avec la même précision dans la mesure, Boèce ramène le tout à u
problème de compétence doctrinale : « Si l'on considère attentiveme
ce dont le naturaliste a qualité pour s'occuper, on verra que ce qui précèd
est raisonnable : en effet, tout artien *(artifex)* n'est pas qualifié pou
prendre en considération toute vérité » (ll. 470-473).

Boèce lui-même ne pouvait espérer que cette conciliation en quelqu
sorte extérieure serait acceptée sans discussion. A la fin de son argume
tation, les rencontres et les heurts entre philosophes et théologiens deme
raient interdits, mais le problème de la valeur de leurs conclusions respe
tives demeurait à peu près intact. Le long développement consacré
l'élucidation de ce problème n'ajoute rien d'essentiel à ce qui précèd
mais il importe d'en prendre connaissance, ne serait-ce que pour
protéger, autant que possible, contre toute erreur grave d'interprétatio
Voici ce qu'en dit Boèce :

« On objectera que la vérité de la foi chrétienne, ou même la véri
pure et simple *(veritas christianae fidei et etiam veritas simpliciter)* e
que le monde est nouveau et non pas éternel ; que la création est possible
qu'il y a eu un premier homme ; qu'après sa mort l'homme reviend
vivant, sans génération et numériquement identique ; et que ce mêm
homme, numériquement identique, qui avant était corruptible, se
désormais incorruptible, si bien qu'une seule et même indivisible espè
comportera ces deux différences, corruptibles et incorruptibles. Bien qu
le naturaliste ne soit pas capable d'établir ces vérités, ni de les connaîtr
parce que les principes de sa science n'atteignent pas des œuvres si ardu
et si secrètes de la sagesse divine, il ne doit pourtant pas nier ces vérité
En effet, bien qu'un artien *(artifex)* ne puisse ni produire ni connaît
par ses propres principes les vérités des sciences connues d'autres artien
il ne doit pourtant pas les nier. Ainsi donc, bien que le naturaliste ne puiss
à partir de ses principes, ni savoir ce qui précède, ni l'affirmer, parce qu
les principes de sa science n'atteignent pas si loin, il ne doit pourtant pa
les nier, si quelqu'un les lui oppose, bien qu'on ne les lui oppose pa
comme vraies en conséquence d'aucunes raisons, mais au nom d'un
révélation faite par quelque cause supérieure ». (ll. 474-494).

Si l'on s'en tient à ce qui précède, il semble difficile de trouver ch
Boèce une doctrine de la double vérité. Que la philosophie ne puiss
par ses méthodes et à partir de ses principes, établir que le monde n'e
pas éternel, ou que chaque homme ressuscitera au dernier jour, numér
quement le même, sans que ce soit l'effet d'une nouvelle génératio
Thomas d'Aquin en serait tombé d'accord. Que le philosophe ne doi

pas nier l'enseignement de la révélation simplement parce que son contenu échappe aux prises de la philosophie, on voit mal quel théologien pourrait ne pas approuver cette attitude. La formule pourtant si simple à écrire, *est duplex veritas*, ou *sunt duae veritates*, ne se rencontre nulle part dans le texte en question. Rien que l'on puisse tenir pour un équivalent de ces formules ne s'y rencontre. On peut voir dans son langage une série de faux-fuyants ou d'échappatoires. On entre alors dans la longue série des suppositions sur les pensées secrètes de gens qui, puisqu'ils ont tenu à les garder secrètes, ont par définition rendu impossible aux historiens que nous sommes de connaître leurs vraies pensées. Pratiquement parlant, il n'y a pour nous aucune différence entre ce qu'un homme ne dit pas et ce qu'il ne pense pas. Dans le cas de Boèce, ce qu'il dit a un sens parfaitement intelligible si on le prend à la lettre. Supposons qu'on demande à un biologiste ce qu'il pense de la résurrection des morts ; sa réponse sera que, à en juger en biologiste, pareille chose est impossible : « *ista debet negare naturalis, quia naturalis nihil concedit, nisi quod videt esse possibile per causas naturales* » (ll. 511-513). Qu'attendait-on qu'il dît ? Que la science naturelle, précisément en tant que telle, peut admettre la possibilité du miracle ? Mais si le miracle est naturellemet possible, il n'excède pas les forces de la nature, il n'a rien de miraculeux. Boèce n'a pas tort, en tout cas il ne dit rien que de parfaitement intelligible en maintenant que ce qu'un naturaliste tient pour impossible du point de vue de la science, il le tient pour possible en vertu d'une cause supérieure, qui est la Cause de toute la nature : *ideo sibi non contradicit in hoc, sicut nec in aliis* (ll. 513-516).

Ce qui gêne ses interprètes est précisément l'habileté dont il fait preuve à ne parler que de ' considération ', ou d' 'affirmation ' sans jamais dire si ce que le philosophe affirme est affirmé par lui comme vrai. Admettons que le biologiste déclare la résurrection des morts une impossibilité naturelle, et qu'il limite son assertion à ce qu'il est possible de connaître du point de vue de la seule raison, comment ne pas voir que le théologien, lui, ne se contentera pas de cette réponse ? Si, objectera-t-il, la doctrine chrétienne de la résurrection des morts est vraie, ne suit-il pas de là que le philosophe qui la nie dit quelque chose de faux ?[1]

Précisément, c'est ce qu'a dit Boèce lui-même. Dans une phrase qui nous semble décisive, Boèce déclare : « Il est simultanément possible *(simul stant)* de soutenir qu'il y a eu un premier mouvement et que le monde soit nouveau, mais que la nouveauté du monde ne découle pas de causes naturelles ni de principes naturels. Il est en effet simultanément possible, si l'on y prête attention, que le monde et un premier mouvement

(1) « Si autem ulterius opponas, cum haec sit veritas, quod homo mortuus immediate redit vivus et idem numero, sicut ponit fides christiana quae in suis articulis verissima est, nonne naturalis hoc negans dicit falsum ? ». Lignes 517-521.

soient nouveaux, mais que le naturaliste nie la nouveauté d'un premier mouvement et du monde, car qu'il nie la nouveauté du monde à partir des principes de la nature, cela même est naturel. En effet, tout ce que le naturaliste, en tant que naturaliste, nie ou accorde, il le nie ou l'accorde du point de vue des causes et des principes de la nature. Ainsi donc, la conclusion dans laquelle le naturaliste dit que le monde et le premier mouvement ne sont pas nouveaux, prise absolument, est fausse, mais si on la rapporte aux raisons et aux principes dont il la conclut, elle en découle » (ll. 522-535).

Ces paroles ne doivent être ni majorées ni privées de leur pleine signification : *Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum, accepta absolute, falsa est* (ll. 531-534). Boèce ne dit pas que cette conclusion soit absolument fausse ; il ne dit même pas qu'absolument parlant elle soit fausse ; il dit simplement que, prise absolument, elle est fausse. En effet, il est faux de dire que la nouveauté du monde et le commencement du mouvement soient des conclusions fausses du point de vue de la foi. Mais alors, ne dirons-nous pas que ces négations soient vraies du point de vue du naturaliste et du philosophe? Boèce ne le dit pas. Rapportées aux principes dont se réclame le philosophe, le naturaliste, ou le savant, toute négation de ce genre en découle : *ex illis sequitur* (l. 535). Une fois de plus, Boèce refuse l'occasion qu'il s'offre à lui-même de déclarer vraie une conclusion philosophique inconciliable avec l'enseignement de la révélation.

Il ne reste alors qu'une seule question : comment l'éditeur de Boèce, dont on est sûr qu'il n'a laissé passer sans le lire aucun mot du précieux texte que nous lui devons, a-t-il pu écrire que son auteur avait enseigné la doctrine de la double vérité? La suite de la question nous apportera la solution du problème.

Retenons la conclusion qui précède. Boèce aurait pu conclure que, à partir des principes dont il s'inspire, la conclusion du naturaliste est vraie. Il ne l'a pas dit. Il a seulement donné à entendre qu'il est parfaitement vrai qu'elle en découle, il n'a pas dit qu'elle fût vraie. De ces positions, son historien n'en déduit pas moins que Boèce a enseigné la doctrine de la double vérité ; il cite même ses propres paroles : *uterque dicit verum* (p. 72). Et il faut bien reconnaître que, s'il a dit cela, Boèce a bien soutenu la thèse en question. Mais l'a-t-il vraiment dit?

Laissons d'abord la parole à son éditeur et historien : « Dès lors les deux thèses, opposées en apparence, énoncent chacune une vérité *(uterque dicit verum)* ». Mais entendons Boèce lui-même : « Nous savons en effet que celui qui dit que Socrate est blanc, et celui qui nie que Socrate soit blanc, disent vrai l'un et l'autre sous un certain rapport[1]. De même, le

(1) « Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album, et qui negat Socratem esse album, secundum quod, uterque dicit verum ». Lignes 535-538. On attendrait plutôt

Chrétien dit la vérité en affirmant que le monde et le premier mouvement soient nouveaux, qu'il y ait eu un premier homme, que chaque homme reviendra à la vie numériquement identique et qu'un être engendrable peut accéder à l'existence sans avoir été engendré, pourvu seulement qu'on admette que cela est possible par une cause dont la puissance soit plus grande que ne l'est celle d'une cause naturelle. Mais il dit aussi la vérité, celui qui dit que cela n'est pas possible par des causes et des principes naturels *(veritatem etiam dicit qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus)*. En effet, le naturaliste *(naturalis)* ne concède et ne nie rien qu'à partir de principes naturels et de causes naturelles, de la même manière que le grammairien, parlant en tant que tel, ne nie rien, ne concède rien sinon à partir de principes grammaticaux et de causes grammaticales. Et comme il ne considère que les vérités des causes, le naturaliste *(naturalis)* dit que ni le monde ni le mouvement ne sont nouveaux, alors que, prenant en considération une cause supérieure à la nature, la foi chrétienne dit que le monde peut être nouveau en vertu de cette cause. Ils ne se contredisent donc nullement. Ainsi deux choses sont évidentes : l'une est que le naturaliste ne contredit pas la foi chrétienne touchant l'éternité du monde ; l'autre est que la nouveauté du monde et du premier mouvement n'a pu être démontrée par des raisons naturelles » (ll. 535-538).

Il devient par là possible de préciser le sens de la doctrine. Puisque Socrate est blanc, mais non totalement blanc, celui qui affirme que Socrate est blanc et celui qui le nie ont l'un et l'autre raison d'un certain point de vue. L'un et l'autre dit donc vrai, en un certain sens. Pareillement, le Chrétien dit vrai quand il affirme, au nom de la foi, que le monde a eu un commencement. Quant au philosophe, savant ou naturaliste, Boèce ne dit pas qu'il ait raison de nier l'éternité du monde, mais qu'il a raison de nier que pareille chose soit possible à partir de causes naturelles et de principes naturels. Une fois encore, au moment de parler de vérité à propos d'une thèse rationnelle qui contredit la révélation, Boèce se dérobe. Son *uterque dicit verum* s'applique bien à la vérité de la foi, mais il ne s'applique pas à la conclusion de la philosophie. La thèse que cette parole paraissait devoir démontrer nous glisse encore entre les doigts.

On retrouverait la même attitude dans les développements suivants, où Boèce établit que l'enseignement de la foi chrétienne sur ces divers points n'est pas susceptible de démonstration mathématique. Peut-être même Boèce y va-t-il encore plus loin dans la voie de ce que l'on nomme sa retenue, sa réticence, sa prudence, bref, ce que l'on voudra, vis-à-vis

album secundum quid '. Gardant le texte tel qu'il est, nous hésitons entre rapporter *secundum quod* à *esse album* ou à *dicit verum*. De toute manière le sens reste le même : à certains égards, il est vrai que Socrate est blanc (couleur de la peau) ; à certains autres égards, il est vrai que Socrate n'est pas blanc (couleur des cheveux).

de la vérité possible de semblables conclusions philosophiques. Parlant encore de la possibilité de l'éternité du mouvement et du monde, Boèce déclare qu'il s'agit là d'une fausse supposition : *Dato hoc etiam falso quod motus primus et mundus sit aeternus* (ll. 591-592). Il en parle donc comme s'il tenait la conclusion de la foi pour une vérité, et celle de la philosophie, qui contredit la première, pour une erreur.

Il en va de même au cours des développements où Boèce établit que le métaphysicien ne saurait rien démontrer en la matière. En plein accord sur ce point précis avec saint Thomas d'Aquin, Boèce demande comment on pourrait démontrer un point qui dépend de la seule volonté divine ? Ce serait de la démence[1]. Il est en effet trop clair que, si le monde est créé, il n'a dépendu que de la volonté divine qu'il le fût dans le temps ou de toute éternité. Boèce continue donc de concilier les deux disciplines, en assurant à la philosophie sa pleine autonomie précisément parce que, sur les points où ses conclusions contredisent celles de la révélation, il n'est pas question de les tenir pour vraies. Pourvu que la foi chrétienne ne prétende pas se justifier par des démonstrations philosophiques, aucun conflit n'est à craindre[2]. En attendant, ne doutons pas un instant de ce qui est la vérité pure en ces matières : *Dicimus autem quod mundus non est aeternus, sed de novo causatus, quamvis hoc per rationes demonstrari non possit* (ll. 671-673) ; et encore, ce passage où Boèce annonce qu'il va réfuter *rationes quae nituntur probare contrarium veritati, scilicet mundum deo esse coaeternum* (ll. 682-685). Bien entendu, les raisons qui prétendent démontrer la création du monde dans le temps, ou, comme dit Boèce, la nouveauté du monde, sont sophistiques (ll. 934-935), mais, précisément, s'il ne peut les approuver, il les concède, parce que leur conclusion du moins est vraie : *rationes ad partem oppositam* (sc. novitatem mundi) *concedantur, licet solvi possint, cum sint sophisticae.*

On se tromperait en se représentant Boèce comme un timide constamment retenu par la crainte des théologiens. Rien de tel dans son caractère. Boèce est un philosophe ; pas une de ses paroles ne permet de mettre en doute la sincérité de sa foi ni le respect absolu qu'il porte aux enseignements de la révélation, mais il ne peut tolérer la race des théologiens qui, se mêlant de philosophie sans en avoir vraiment approfondi l'étude, prétendent imposer au nom de la raison des conclusions qu'ils ne tiennent réellement que de la foi. « N'allez pas croire », dit-il à ces théologiens », que le philosophe qui a passé sa vie dans l'étude de la sagesse[3], ait contredit

(1) « Dicere enim quod metaphysicus possit hoc demonstrare, non solum figmento, sed etiam, credo, dementiae simile est : unde enim demonstratio, per quam voluntatem divinam perfecte investiget ? »Lignes 622-626.

(2) *Op. cit.*, lignes 627-670.

(3) Nous conservons le p minuscule de l'édition, avec la quasi certitude intérieure qu'il devrait y avoir un P, et qu'il s'agit ici du Philosophe. Mais ce n'est pas tout à fait certain.

en quoi que ce soit à la religion chrétienne, mais plutôt, puisque vous êtes un petit esprit au regard des philosophes, qui furent et sont encore les sages de ce monde, étudiez donc afin de pouvoir comprendre leurs paroles » (ll. 964-969). On ne trahirait peut-être pas sa vraie pensée si on lui prêtait ce sentiment assez simple : la philosophie n'est pas la foi, mais en elle-même, elle est une belle chose ; si vous l'ignorez, étudiez-la ; en tout cas, respectez-la.

L'émotion que l'on perçoit derrière ses paroles révèle en effet les préoccupations profondes de Boèce. En même temps qu'il interdit au philosophe de s'opposer à la foi, Boèce entend garantir les droits du chrétien à l'exercice de la philosophie : « Ils disent en effet que le chrétien en tant que tel ne peut pas être philosophe, parce que sa loi religieuse l'oblige à ruiner les principes de sa philosophie ». Si l'on admet la séparation proposée par Boèce, les principes de la philosophie restent intacts dans l'esprit du croyant sans pourtant que l'objet de sa foi en souffre le moins du monde. En effet le Chrétien concède alors que la conclusion qu'on a déduite de raisons philosophiques ne saurait être autre qu'elle est, si l'on part de ces principes et de l'examen des causes naturelles dont on la conclut, mais il maintient que la conclusion doit être différente si, comme fait le chrétien, on argumente à partir d'une cause plus haute, qui est celle de la nature même et de tout l'être causé.

C'est là ce qui semble ressortir des propres paroles de Boèce : « Ainsi donc, s'il a l'intellect assez délié, sa loi religieuse n'oblige pas le chrétien à ruiner les principes de la philosophie, mais il sauvegarde tout ensemble la foi et la philosophie sans reprendre ni l'une ni l'autre. Quant à ceux pour qui la philosophie est trop difficile à comprendre, même si tel d'entre eux est constitué en dignité (l'évêque de Paris ?), qu'il obéisse à plus sage que lui et qu'il croie la loi chrétienne, non pour une raison sophistique, qui serait trompeuse ; ni pour une raison dialectique, qui ne saurait engendrer un habitus aussi solide que la foi puisque la conclusion d'un raisonnement dialectique comporte toujours la crainte que l'alternative ne soit vraie ; ni, enfin, pour une raison démonstrative, qui n'est pas toujours possible en matière de foi, et qui d'ailleurs causerait en nous un savoir. En effet, une démonstration est un syllogisme qui fait savoir (*Post. Anal.*, 1, 2, 71 b 17-18) alors que croire n'est pas savoir. Pour ce qui est de la loi chrétienne, à laquelle tout chrétien doit adhérer, que daigne la lui faire croire comme il sied Celui qui est l'auteur glorieux de cette même Loi du Christ, Dieu, béni dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il » (ll. 986-1002).

Assurément, la position de Boèce n'était pas de nature à satisfaire ceux qui se faisaient fort de démontrer, par raison philosophique, que le monde a commencé dans ou avec le temps. Mais de bons esprits, tels saint Thomas d'Aquin, ne croyaient pas non plus la démonstration possible. Si l'on peut juger par ce texte de l'ensemble de son attitude, Boèce semble avoir usé d'un langage remarquablement modéré et rien n'invite

à supposer que cette modération dans le ton n'ait pas été aussi dans sa pensée. En tout cas, après comme avant la publication de cette question *De mundi aeternitate*, on attend encore la découverte du premier texte où se trouvera expressément soutenue la thèse condamnée en 1277, et dont l'énoncé est si clair : *dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates.* Nul ne prétend qu'il n'existe pas de tel texte ; la monstrueuse absurdité d'une pareille thèse ne prouve malheureusement pas qu'elle n'ait jamais été soutenue, elle invite seulement à se montrer un peu difficile sur la preuve de son existence. Après avoir lu ce texte d'un esprit divisé et embarrassé certes, mais noble, élevé, sincèrement épris de la sagesse de ce monde, et digne en somme d'avoir un jour conçu l'émouvant opuscule *De summo bono*, on éprouve une sorte de soulagement à voir que rien n'oblige à lui faire porter la responsabilité d'une attitude aussi médiocre. Si l'histoire découvre un jour le coupable, ce ne sera sans doute pas un homme de la même classe que Boèce. On veut surtout espérer que ce ne sera pas lui.

4. Perspectives

Boèce de Dacie nous était mal connu ; il le sera désormais un peu moins mal grâce à la découverte et à la publication de cette remarquable Question. Nous devons à Mr Géza Sajó des renseignements nouveaux sur l'attitude personnelle de Boèce de Dacie à l'égard du problème des relations entre la philosophie et la foi. Cette question est peut-être le texte le plus explicite que nous puissions consulter sur ce problème et les renseignements qu'elle apporte contribuent à éclairer un important secteur de l'histoire doctrinale du XIII^e^ siècle.

Il y a beaucoup plus d'accord réel entre les historiens que ne le laissent penser tant de controverses stériles au sujet de noms. Les appellations historiques ne sont que les symboles de faits, ou de groupes de faits, dont elles ne sauraient en aucun cas remplacer la description. Les appellations doctrinales ne sont pas des formules chimiques ; les doctrines elles-mêmes ne sont pas des corps chimiques. Aucune appellation ne désigne aucune doctrine de façon correcte, parce qu'aucune doctrine n'est exhaustivement analysable. Une doctrine ne porte correctement qu'un seul nom, celui de son auteur, et c'est de tous les cas celui où l'appellation seule nous renseigne le moins sur le contenu de la doctrine. L'appellation devient alors un nom propre ; elle désigne une doctrine individuelle, et une seule.

Boèce de Dacie lui-même semble avoir été un de ces maîtres ès-arts chargés d'enseigner la philosophie d'Aristote à l'Université de Paris, et qui non seulement n'avaient pas à enseigner la théologie, mais à qui l'on interdisait positivement de s'en mêler. Cela seul les mettait dans un

état de séparation gros de malentendus de toutes sortes. Car enfin, on ne les autorisait à se mêler de théologie que pour ne pas la contredire, et cela seul les eût obligés à s'en occuper.

Dès le début, ce genre d'enseignement se heurta à une difficulté particulière, qui était l'absence de tradition. Il y avait une longue tradition pour l'enseignement de la logique. Il y en avait même plusieurs. Pour l'enseignement des livres d'Aristote sur la nature, la métaphysique, la morale et la politique, il n'y avait rien. Si, pourtant, il y avait le Commentateur, Averroès. Pour tout professeur d'Aristotélisme, Averroès était indispensable. Tout le monde s'en est servi. Saint Bonaventure lui-même le cite littéralement dans son commentaire sur les *Sentences* saint Thomas l'a toujours sous la main dans les passages difficiles et s'il ne lui donne pas toujours raison, il ne le néglige jamais. Les maîtres ès-arts ne pouvaient agir différemment. Pour eux, dans l'ensemble, la doctrine d'Aristote et son commentaire par Averroès ne font qu'un. Rien ne les obligeait à faire au Commentateur telle confiance. On aurait pu suivre de préférence Avicenne, et certains parfois l'ont fait. On aurait pu contester, textes en mains, l'exactitude de certaines interprétations d'Aristote proposées par Averroès, et Thomas d'Aquin l'a fait. Il est bien hardi pour un historien de nos jours de prendre parti dans cette controverse et de déclarer que l'Aristote d'Averroès était le véritable Aristote. Quel est le véritable Aristote ? Celui d'Eduard Zeller ou celui de Franz Brentano ? Historiquement parlant, il nous suffira de savoir que certains maîtres de Paris ont, dans l'ensemble, accepté l'interprétation averroïste de la doctrine d'Aristote. C'est ce qui les a fait nommer Averroïstes, comme par une sorte d'appellation qui n'a jamais voulu être autre chose et qui, comme toutes les appellations, se révèle inadéquate dès qu'on en veut faire une description.

L'influence d'Averroès s'étendait pourtant plus loin qu'à la seule interprétation d'Aristote. Elle atteignait le point sensible des rapports entre philosophie et foi religieuse. L'interprétation de la position d'Averroès lui-même sur ce problème est un inépuisable terrain de controverses : il ne saurait donc être question d'en partir pour situer les maîtres chrétiens qui ont subi son influence. Il y a même un point où, autant que nous comprenions leurs attitudes respectives, ni Siger ni Boèce n'ont jamais parlé comme Averroès. Quelque interprétation de sa doctrine qu'on adopte, il est absolument certain que, dans l'esprit d'Averroès, la connaissance philosophique était le type le plus haut de connaissance et de vérité accessible à l'homme. A part le cas unique du Prophète, en qui la perfection de la connaissance philosophique et de la connaissance religieuse coïncident[1], la révélation offerte à la foi des fidèles ne fait que

(1) La remarque s'applique à tous les prophètes. Remarquer d'ailleurs que la doctrine de l'intellect agent séparé, enseignée par Averroès, situe le philosophe et le prophète, non certes au même niveau, mais sur une même ligne d'illumination intellec-

leur proposer sous une forme pratiquement efficace, mais imagée et grossière, un succédané de la vérité philosophique dont l'accès leur est impossible. Le philosophe selon le cœur d'Averroès se garde bien de toucher à la foi populaire ; il se garde non moins soigneusement de divulguer sa philosophie devant un public incapable de la comprendre ; mais que la connaissance de simple foi, fondée sur la seule révélation, soit supérieure en certitude et en vérité à la connaissance philosophique, c'est à quoi Averroès n'a jamais consenti[1]. C'est même ce qu'il a expressément nié. Boèce, au contraire, proclame hautement qu'en cas de désaccord entre philosophie et foi, la vérité pure et simple se trouve du côté de la révélation et de la foi. Le désaccord est important et il fallait le noter.

Pourtant, sur ce point même, un fil secret relie le chef d'école à ceux que nous dénommons d'après lui. Les adversaires d'élection d'Averroès ne sont pas les simples fidèles, qui ont bien raison de croire ce qu'on leur dit de croire pour la tranquillité de l'ordre public et la paix de l'État. Ce ne sont pas non plus les prédicateurs populaires qui, usant à bon droit des ressources de la rhétorique, s'emploient énergiquement à implanter la foi au cœur des masses en leur promettant un paradis au niveau de leur médiocrité ou en les menaçant de supplices calculés pour leur inspirer la crainte. Les adversaires à qui s'en prend Averroès sont les théologiens. Il ne leur pardonne pas de mettre au service de la révélation une dialectique bâtarde qui se fait passer pour une philosophie. A ses yeux, la théologie n'est ni la saine et bienfaisante foi des simples, ni la noble vérité connue du petit nombre des seuls philosophes, c'est une doctrine de simple probabilité, incapable de tenir les masses dans l'ordre comme le fait la révélation, ni de satisfaire le désir intellectuel de connaissances certaines comme fait la philosophie. Puisque transformer la foi en science est une entreprise impossible, la théologie est une sophistique. Ses vigoureuses dénonciations de celle des positions d'Avicenne qui, sous couleur de philosophie, enseignaient une théologie mal déguisée, sont particulièrement utiles à considérer pour qui veut comprendre l'attitude d'Averroès sur ce point.

Ici encore, son influence a été très étendue en ce sens que, même lorsqu'ils se sont opposés à lui, les théologiens catholiques, y compris saint Thomas d'Aquin lui-même, lui doivent, au moins pour une part, d'avoir compris ce qu'est la philosophie et la nécessité de la prendre au sérieux. Ce n'était pas là peu de chose. La connaissance philosophique est ce qu'elle est ; on ne peut pas lui faire dire ce que l'on veut ; saint Thomas

tuelle. La distinction n'en demeure pas moins nette : « Tout prophète est philosophe, mais tout philosophe n'est pas prophète ». Voir Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*, Paris, J. Vrin, 1951, p. 119, note 4.

(1) Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Leroux, 1909. Du même auteur : *Accord de la religion et de la philosophie d'Ibn Rochd (Averroès) traduit et commenté*, Alger, 1905.

l'a maintenu *contra murmurantes*, et c'est d'ailleurs pourquoi ceux qui ne lui voulaient que peu de bien ont pris plaisir à le confondre dans la troupe des sectateurs d'Averroès. Ils se trompaient, mais leur instinct ne les égarait pas entièrement. L'exemple d'Averroès entre certainement pour une part dans la formation philosophique de saint Thomas d'Aquin.

Il reste cependant que, s'il eût été suivi sur ce point particulier, Averroès eût empêché la floraison de toutes les grandes théologies qui sont l'honneur du XIII^e^ siècle chrétien. La gageure foncièrement anti-averroïste tenue par saint Thomas a été précisément de montrer que loin de périr en s'intégrant à la théologie chrétienne, la philosophie trouvait dans ce climat de la révélation et de la grâce l'exaucement d'un vœu confus de la raison naturelle. Comme la nature devient une meilleure nature sous la fécondation de la grâce, la philosophie doit devenir une philosophie meilleure pour devenir utilisable par le théologien. Il est vrai que les théologies diffèrent par leurs philosophies, mais il est non moins vrai que les théologies se font les philosophies par lesquelles elles diffèrent. Si l'influence d'Averroès avait triomphé au XIII^e^ siècle, l'histoire de la philosophie médiévale se réduirait à l'histoire de l'aristotélisme au moyen âge. Ses historiens n'auraient alors d'autre ressource que de s'en prendre les uns aux autres, car ils n'auraient rien à raconter.

C'est pour cela que les théologiens du XIII^e^ siècle se sont montrés si durs envers les « averroïstes ». Ils n'avaient pas tout à fait tort : l'existence de la théologie même était en cause. Triomphant, l'averroïsme aurait permis la coexistence, dans la séparation, d'une philosophie étrangère à toute préoccupation religieuse et d'une prédication religieuse sans contact avec la spéculation philosophique. Les grandes théologies de saint Bonaventure, de saint Thomas d'Aquin, d'Henri de Gand, de Jean Duns Scot et d'Ockham même, qui toutes parlent la langue d'Aristote mais dont aucune n'enseigne sa doctrine, même en matière de philosophie, n'auraient jamais pu prendre naissance. Les métaphysiques christianisées du XVII^e^ siècle seraient probablement devenues impossibles ; nous n'aurions pas eu de Descartes plus que de saint Thomas d'Aquin ; il n'est même pas certain du tout que nous aurions eu la substance infinie composée d'une infinité d'attributs infinis que nous a léguée Spinoza.

Les théologiens du XIII^e^ siècle ne voyaient pas si loin ; ils ne se souciaient certainement pas de préparer la voie à Descartes, et à Spinoza moins encore. Mais ils s'intéressaient vivement à la théologie telle qu'eux-mêmes la concevaient, et ils voyaient clairement que l'effet d'une attitude telle que celle de Boèce de Dacie eut été de rendre toute théologie impossible.

Le point crucial du débat est que, à la suite d'Averroès, Boèce tient pour purement dialectique l'emploi de toute argumentation philosophique en théologie. Se contentant du probable, le théologien commet l'absurdité de renforcer l'habitude de foi, de soi inébranlable, par de simples probabilités rationnelles toujours acceptées *cum formidine alterius partis*

(ll. 990-993). Bien plus, puisque on demande à la philosophie un effort qu'elle ne peut fournir, la probabilité qu'on attend d'elle en théologie est fatalement sophistique. Cette dénonciation de la dialectique des théologiens atteignait la théologie au cœur : *Unde pro fide non debet adduci ratio sophistica, sicut per se patet, nec ratio dialectica, quia ipsa non facit firmum habitum, sed solum opinionem, et firmior debet esse fides quam opinio* (ll. 676-679). Sophistique est l'épithète appliquée par Boèce de Dacie aux arguments invoqués par certains théologiens en faveur de la nouveauté du monde, et en effet, puisqu'ils prétendent démontrer l'indémontrable, tous ces arguments dialectiques sont des sophismes.

L'attitude de Boèce envers la méthode théologique des scolastiques lui venait en droite ligne d'Averroès. Nous mêmes la voyons à l'œuvre, plus clairement peut-être que Boèce ne l'a vue, dans le traité du Commentateur contre Gazzali, *La destruction des destructions*. Dans la ' Première Discussion ', consacrée par Averroès au problème de l'éternité du monde, sa première réponse à la première preuve alléguée par les théologiens en faveur de la nouveauté du monde, commence par ces mots : « Cet argument est au plus haut degré dialectique et n'atteint pas le niveau de la preuve démonstrative »[7]. A partir de là, on ne reste guère longtemps sans rencontrer des décisions sommaires du même genre : « L'argument est sophistique... », « L'argument est extrêmement faible... », mais surtout : « Celui qui tente de prouver ainsi l'existence d'un agent, ne fournit que des arguments de persuasion, des arguments dialectiques, non une preuve apodictique. On pense que Farabi et Avicenne ont suivi cette voie pour prouver que tout acte doit avoir un agent, mais ce n'est pas une bonne preuve venue des anciens philosophes, et tous deux l'ont simplement empruntée des théologiens de notre religion ». Bref, comme dit Averroès : « Tous ces arguments, quels qu'ils soient, sont des arguments purement dialectiques »[2].

Lorsqu'elle fut d'abord appliquée à certains Latins, l'épithète d'Averroïste s'appliquait moins au contenu de leurs doctrines, dont, en ce qui concernait le XIII^e siècle, on ne connaissait presque rien, qu'à ce séparatisme entre religion et philosophie, doublé d'une opposition naturelle aux méthodes dialectiques dont usaient les théologiens scolastiques. Ces maîtres prétendaient se réserver exclusivement l'usage de la philosophie, le droit à la démonstration scientifique, bref, l'aptitude à dépasser le niveau du probable pour atteindre celui de la démonstration. Il s'agissait de savoir si la théologie allait abdiquer tout droit à faire usage de la

(1) Simon Van Den Bergh, *Averroes' Tahafut Al -Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, traduit de l'arabe en anglais avec introduction et notes, Oxford, University Press, 1954, vol. I, p. 1.

(2) *Op. cit.*, vol. I, pp. 31-32.

raison. L'enjeu direct de la crise averroïste n'était pas l'interprétation d'Aristote, c'était la possibilité même du *fides quaerens intellectum.*

Thomas d'Aquin a parfaitement vu à quel point, dans leur critique de la méthode théologique, les philosophes se donnaient la partie facile en se réservant le privilège de la démonstration nécessaire et du sain usage de la raison. L'un de ses premiers soins, dans la *Summa theologiae* (I, 1, 8) est précisément de revendiquer pour le théologien le droit à l'argumentation philosophique dont un Boèce de Dacie réservait le monopole aux philosophes. Loin de déférer à cette exigence, Thomas fait observer que, puisque la vérité de la foi est inébranlable, le théologien peut et doit argumenter contre tous ceux qui la nient, avec la certitude que toute raison dirigée contre elle est un argument réfutable. Dans l'*ad secundum* du même article, Thomas va plus loin. Il revendique expressément pour le théologien le droit d'user de la raison humaine, non pour démontrer la foi, ce qui en détruirait le mérite, mais pour éclairer en quelque mesure ce qu'enseigne la théologie : *Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur caritati.* Ce n'est pas tout, même les autorités des philosophes peuvent être alléguées par le théologien en faveur de la foi, bien que l'enseignement sacré n'use de ces autorités que comme d'arguments étrangers à son essence et simplement probables : *quasi extraneis argumentis et probabilibus.* Que serait-il resté de cette méthode théologique, et de la théologie scolastique en général, si des vues semblables à celles de Boèce de Dacie avaient prévalu au XIII^e^ siècle? Peu de chose sans doute. Peut-être absolument rien. Il n'est aucunement certain qu'en fin de compte, Averroès et l'averroïsme sous toutes ses formes, même ses formes larvées, n'ont pas finalement remporté la victoire. Mais quand l'événement s'est produit, la scolastique existait et les grandes théologies du moyen âge avaient déjà fait leur œuvre. Ce sont elles qui ont sauvé la spéculation philosophique occidentale de l'enlisement dans le commentaire aristotélicien, avec liberté de choix entre Avicenne, Averroès et Alexandre d'Aphrodise. Mais il faudrait s'écarter beaucoup trop de Boèce pour rentrer une fois de plus dans cette vue de l'histoire, qui ne saurait obtenir la faveur de l'averroïsme historique d'aujourd'hui.

Étienne GILSON.

NOTE SUR DEUX MANUSCRITS DU « DE AETERNITATE MUNDI »

La publication de M. Géza Sajó[1] nous a permis d'identifier un opuscule contenu dans un des manuscrits du fonds latin de la Bibliothèque nationale lat. 3416, f. 1-11 qur nous avions remarqué il y a quelque temps. Il est transcrit au début d'un cahier d'étudiant qui parait avoir voulu conserver quelques souvenirs de ses études, faites à Paris très vraisemblablement. Parmi les textes variés qu'il a recopiés sur de petits feuillets de papier épais, sans doute importé d'Espagne, se trouve f. 41-42 une liste de prévisions d'éclipses commençant en 1295, avec mention de leur visibilité ou non visibilité pour la région de Saint Quentin. Ceci permet de dater assez précisément le recueil entre 1290 et 1294 environ, et de localiser la patrie du clerc. Le type de l'écriture concorde avec ces données, tant pour la date que pour certaines graphies fréquentes dans les régions du Nord et de l'Est, comme le w.

Un autre manuscrit, provenant de la Sorbonne, à laquelle il avait été légué par Pierre de Farbu, nous a été signalé par les membres de la Commission Léonine. C'est le ms. lat. 16513 de la Bibliothèque nationale. Il contient, entre des opuscules de saint Thomas d'Aquin et son commentaire sur la Physique, deux ouvrages de Boèce de Dacie. Le premier f. 15-19v, est notre traité, précédé d'un titre en gros caractères, annulé par la mention : *va-cat*, qui est reproduit, cette fois à juste titre, au f. 19v. « Incipit tractatus de bono humano editus a magistro Boetio Daco ». Le scribe a rectifié, en petits caractères « Incipit liber de concordia fidei et philosophie de eternitate mundi ». Le « De summo bono » occupe les ff. 19v-21. Il faut remarquer que le manuscrit de Budapest édité par M. Géza Sajó renferme également une collection d'opuscules de saint Thomas, et il est fort possible que l'enquête actuellement en cours pour la grande édition critique fasse sortir de l'ombre d'autres exemplaires du De aeternitate mundi. Ce voisinage rassurant — bien que

(1) Géza Sajó, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie, De mundi aeternitate. Texte inédit avec une introduction critique.* Budapest, 1954.

l'autorité de « frère Thomas » ne soit pas incontestée à la fin du XIII^e siècle, date probable du manuscrit lat. 16513 — a dû sauvegarder une partie des productions plus discutables des professeurs de la Faculté des Arts de Paris qui furent ses contemporains. Ce fait explique la méprise de notre clerc de Saint-Quentin, qui a carrément attribué au théologien dominicain l'ouvrage qu'il venait de transcrire : « explicit Liber de concordia fidei christiane et philosophie de eternitate mundi a Toma de Aquino ».

Il semble que les deux manuscrits de Paris dérivent d'une même source, sans doute une reportation. Un passage, correspondant aux lignes 957-961 de l'édition de M. Sajó, a été ajouté à la fin du texte après la conclusion pieuse : « Hinc legi christiane quemlibet christianum adherere et credere secundum quod oportet faciet auctor eiusdem legis Christus gloriosus in secula seculorum. Amen ». Il complète une phrase et se trouve à sa place normale dans le manuscrit de Budapest : [.. ipse dicit non esse possibile] secundum causas naturales ; ex talibus enim ratiocinatur naturalis. Fides autem nostra dicit hoc esse possibile per causam superiorem que est principium et finis nostre fidei, Deus gloriosus et benedictus. [Ideo...]. Le texte de Budapest appartient à la même tradition, mais il semble avoir subi quelques modifications, et il est souvent fautif.

Les deux textes de Paris concordent dans la plupart des cas, et quoique ils soient loin d'être parfaits, la comparaison de ces témoins permet d'apporter des corrections parfois utiles à la version publiée par M. Sajó[1] En premier lieu, en restituant quelques passages omis par homoioteleuton, bévue fréquente lorsque les copistes sont aux prises avec des phrases où les démonstrations logiques entrainent la répétition des formules, puis en rectifiant quelques erreurs. Laissant à notre collègue de Budapest le soin de publier une seconde édition améliorée, nous donnons simplement ici quelques passages qui illustrent l'article de M. Et. Gilson. L'on verra que la plupart de ses conjectures sont fondées. Nous suivons, sauf lorsque ses étourderies et négligences sont manifestes, les leçons de l'étudiant. Il nous semble en effet, qu'il est plus près de l'état primitif de la reportation, et qu'il nous transmet ce qu'a entendu, ou cru entendre un auditeur du Maitre-ès Arts. Il a gardé la spontanéité du style oral, et sa prose s'orne de gallicismes, atténués dans la copie de Budapest :

(1) Les 3 manuscrits nous paraissent être dans les rapports suivants : P1 a été copié sur une reportation x ; P2 sur un exemplaire de la même reportation ayant subi des corrections et rectifications interlinéaires, ce qui explique certaines leçons de ce manuscrit, intermédiaires entre P1 et B. Les corrections interlinéaires sont un cas très fréquent, et naturellement une cause d'erreurs et de confusions chez les scribes. Enfin, Budapest dérive d'une copie corrigée de x, où le passage transcrit à la fin dans cet exemplaire a été rétabli à sa place. Il est probable que le passage correspondant aux lignes 522-538 de l'édition Sajó doit ses variantes à des modifications marquées en marge et en interligne.

Si tu objectes que ce n'est pas vérité... cela ressemble à un genre de folie... autant qu'il est possible à la raison... tu as bien peu d'esprit en regard des philosophes... Peut être aussi des expressions d'apparence trop hardie ont elles été légèrement atténuées : « Si autem opponas quod non sit veritas quod mundus sit novus et non eternus, et quod creatio sit possibilis... avec le simple rappel : « et est veritas simpliciter » devient de façon beaucoup plus explicite : si autem opponas, cum hec sit veritas christiane fidei et etiam veritas simpliciter... (l. 474-475 ed.). Il est vraisemblable que des rédactions assez variées d'un texte qui donnait prise aux censures ont circulé en même temps. C'est particulièrement fâcheux pour les passages qui ont dû retenir l'attention des théologiens, et dont la transcription semble erronée et incomplète chez ces témoins subsistants de la grande querelle « averroïste ». Les susdits censeurs n'ont pas pu, ou n'ont pas voulu admettre les subtilités du raisonnement « secundum quid », qui permet à Boèce d'exposer qu'en confrontant simultanément les deux ordres de la connaissance naturelle et de la foi chrétienne, qui posent des notions apparemment contradictoires « uterque dicit verum ».

Et cependant le professeur, en justifiant le point de vue des philosophes, se conformait à l'un des principes bien établis de l'enseignement médiéval, qui prohibe le mélange des genres à la suite de Gilbert de la Porrée et de ses disciples : « Omnis scientia suis nititur regulis »[1]. Un bon Maître ès Arts considérait que le Naturalis devait rester strictement attaché aux données de sa science propre, et en tirer les conséquences.

Fort opportunément, un étudiant de la fin du XIII^e^ siècle nous le rappelle dans une note du feuillet de garde 3v du ms. 16513 :

Naturalis in diffiniendo a ceteris artificialibus differt ;

a Logico, quia Logicus diffinit secundum speciem et rationem.

Naturalis autem accipit materiam diffiniendi in sua diffinitione.

a Mechanico, quia Naturalis considerat de passionibus corporis naturalis secundum quod huius ; Mechanicus vero de passionibus corporis artificialis in quantum huiusmodi.

a Mathematico, quia Mathematicus considerat de huius passionibus, astruhendo eas a motu et a materia secundum modum considerandi, non tamen secundum actum essendi. Naturalis autem neutro modo abstrahit.

a Methafisico, quia Methafisicus astruhit res secundum modum considerandi et secundum modum essendi. Naturalis autem considerat eas prout

(1) Alanus de Insulis, *Regulae theologicae*, prologue (*P. L.*, 210, col. 621) Jean de Salisbury expose clairement les principes de Gilbert dans sa relation du Concile de Reims : [Episcopus Pictaviensis] cohibebat omnium [disciplinarum] regulas infra proprii generis limitem. Sunt enim singule suis addicte generibus, et statim ut alio traducte fuerint viciantur. *Historia Pontificalis* (éd. *Medieval Texts*, Oxford, 1956, p. 27).

sunt in motu et in materia ». Ce schéma correspond aux théories didactiques de Boèce et de ses collègues de l'Université, y compris saint Thomas d'Aquin[1].

***

Ms. Bibl. nat. latin 3416, f. 3-11 ; lat. 16513, f. 15-19v*.

1-34. Quia sicut in hiis que ex lege credi debent, que tamen pro se[2] rationem non habent, querere rationem stultum est, quia qui hoc facit querit quod impossibile est invenire, et eis[3] non velle credere sine ratione hereticum est, sic[4] in hiis que non[5] sunt manifesta de se, que[6] tamen pro se rationem habent, eis velle credere sine ratione philosophicum[7] non est, ideo, volentes sententiam christiane fidei de eternitate mundi et sententiam Aristotelis et[8] aliorum philosophorum reducere ad concordiam, ut sententia fidei firmiter teneatur, quamquam[9] in quibusdam demonstrari[10] non possit, ne incurramus stultitiam, querendo[11] demonstrationem ubi ipsa non est possibilis, nec[12] incurramus heresim, nolentes credere quod ex fide debet teneri, quia pro se[13] demonstrationem non habent, sicut fuit mos quibusdam philosophis, quibus nulla lex posita placuit, quia articuli positi pro se, lege scilicet[14], non habebant demonstrationes, ut sermo philosophorum servetur[15], quantum[16] ratio eorum concludere potest, — nam eorum sententia in nullo contradicit sententie fidei christiane, nisi apud non intelligentes ; sententia enim philosophorum innititur demonstrationibus et ceteris rationibus possibilibus[17] in rebus de quibus locuntur ; fides autem in multis[18] innititur miraculis[19], et non

(1) Cf. notamment S. Thomas d'Aquin, *In Post. Anal.* I, lect. 20 et 41 ; *In Phys.* I, lect. 1 et 2 ; *In Metaph.*, IV, lect. 4.

*Nous adoptons l'orthographe médiévale courante, sans tenir compte des fantaisies individuelles des scribes. Mais nous signalons que le clerc de Saint-Quentin écrit *welle*, et, assez souvent, *mondi* pour *mundi*, ce qui correspond à sa prononciation normale. Nous n'avons pas tenu compte non plus des interversions de mots sans intérêt pour le sens, puisque nous n'avons pas la prétention de donner une édition critique de ces quelques passages. Nous désignons par B. le manuscrit de Budapest, cod. lat. M. A. 104 (f. 15-18v.) ; par P1 le manuscrit Bibliothèque nationale lat. 3416(f. 3-11), et par P2 le manuscrit lat. 16513 (f. 15-19v). Nous donnons pour chaque passage la numérotation des phrases indiquée dans les marges de l'édition de M. Sajó.

1. Le ms. P1 n'a pas de titre. P2 porte en grosses lettres, le titre du *De summo bono :* « Incipit tractatus de bono humano editus a magistro Boetio Daco », annulé par la mention « va-cat » et reproduit f. 19v au début du traité auquel il correspond. En petits caractères a été substitué le titre adéquat : « incipit Liber de concordia fidei et philosophie de eternitate mundi ». 1-34. 2. q. in lege credebant, tamen per se r. B. 3. et de his B. 4. sicut i. P2. 5. sicut in his que sunt manifesta B. 6. quia t. B. 7. prohibitum n. e. B. 8. s. Aristotelis et *om.* P1. 9. s. christiane fidei teneatur, tanquam i. B. 10. demonstraret n. B. 11. querentes d. B. 12. ne i. B. ne etiam i. P2. 13. q. de se d. B. 14. p. placeat, quia Aristoteli leges posite pro se n. B. 15. ut etiam sententia philosophorum salvetur B. ut etiam sermo philosophorum salvetur P2. 16. quem r. P1. 17. ph. in nullis demonstrationibus et certis rationibus passibilibus i. B. ; cf. Et. Gilson p. 84 note 1. 18. a. in multis *i. om.* P2. 19. i. mirabilibus e. B.

rationibus ; quod enim tenetur propter hoc quod per rationes conclusum est[1] non est fides, sed magis scientia — et ut appareat quod fides et philosophia sibi non contradicunt[2] de eternitate mundi, ut[3] etiam pateat quod rationes quorundam hereticorum non habent vigorem per quas contra fidem christianam tenent mundum eternum[4], de hoc[5] per rationem inquiramus[6], utrum scilicet mundus sit eternus.

347-349. Iste[1] sunt rationes per quas quidam heretici tenentes eternitatem mundi, nituntur impugnare sententiam fidei christiane, que ponit mundum novum esse ; contra quas expedit ut christianus studeat diligenter ut sciat eas dissolvere, si hereticus aliquis eas opponat[2]. Hee sunt omnes rationes[3].

384-387. Et ideo Aristoteles[1] hoc considerans[2] in Libro Physicorum qui est primus liber doctrine Naturalium incepit non a primo principio simpliciter, sed a primo principio rerum naturalium[3], scilicet a materia prima quam[4] in secundo eiusdem dicit esse naturam.

444-460. Si ergo naturalis secundum sua principia non potest ponere[1] motum primum, ergo nec ipsum mobile, quia mobile causaliter precedit motum, cum ipsum fit aliqua causa eius ; ergo nec naturalis non potest ponere mundum nouum, cum ipsum mobile non precesserit secundum durationem[2]. Ex hoc etiam[3] convenit manifeste quod[4] si quis diligenter inspexerit que iam diximus, quod naturalis creationem considerare non potest. Natura enim omnem suum effectum facit ex subiecto et materia ; factio autem ex materia et subiecto[5] generatio est et non creatio. Ideo naturalis creationem considerare non potest[6]. Quomodo enim[7] naturalis illud considerat ad quod sua principia se non extendunt[8]? Et cum factio mundi, sive productio eius in esse non potest[9] esse generatio, ut de se patet, sed[10] est creatio, ex quo convenit[11] quod in nulla parte scientie naturalis factio mundi sive productio eius in esse docetur[12], quia illa[13] productio naturalis non est, et ideo[14] ad naturalem non pertinet.

1-34. 1. c. est *om.* B. 2. n. contradicant d. B. 3. et etiam P2. 4. mundum tenent esse eternum B. 5. d. h. autem p. B. 6. inquiremus B.

347-349. 1. Item, s. r. B. ; cf. Et. Gilson, p. 85, n. 1. 2. ut sciat eas perfecte solvere si hereticus aliquis opponat eas B. u. s. e. d. si hereticus aliquis apponat P2. 3. Hee sunt omnes rationes *om.* B. Hee sunt rationes P2

384-387. 1. Cf. Et. Gilson, p. 87. 2. A. hoc considerat i. B. 3. Naturalium] incepit..., rerum naturalium *om.* B. par homoioteleuton. 4. p. quandoque i. P1.

444-460. 1. ponere *om.* P1 n. non potest secundum sua principia ponere m. P2. 2. n. non potuit secundum sua principia ponere primum motum novum, ergo nec potuit ponere mundum novum, cum prius mobile non precessit mundum in duratione. B. c. ipsum m. non precessit mundum in duratione P2. 3. h. etiam om. B. 4. m. quod om. B.-etiam magis manifeste quod P2. 5. subiecto et materia B. 5. Natura enim o.. considerare non potest *om.* P1 par homoioteleuton. 7. Quoniam naturalis i. B. 8. quod ad sua principia se extendit B. 9. n. potuit e. B. 10. si est P1. 11. ex hoc c. B. ex hoc. contingit P2. 12. n. docetur f. m. s. p. e. i. e. B. 13. q. ista p. B. 14. et etiam a. B.

461-470. Ex hiis ergo[1] que dicta sunt, convenit[2] quod naturalis ex sua scientia non potest[3] ponere primum hominem, et ratio huius[4] est quia natura de qua intendit naturalis, nichil potest facere nisi per generationem, et primus homo non potest esse generatus. Homo enim generat hominem[5] et solum. Modus[6] enim fiendi primi hominis alius est quam per generationem, nec debet hoc[7] esse mirabile alicui quod naturalis[8] non potest illa considerare ad que principia sue scientie se non extendunt.

474-494. Si autem opponas quod non sit veritas[1], — et est veritas simpliciter — quod mundus sit novus et non eternus, et quod creatio sit possibilis, et quod primus homo erat, et quod homo mortuus redibit vivus, sine[2] generatione et idem numero, et quod[3] idem ille[4] homo in[5] numero qui ante erat corruptibilis, erit incorruptibilis, et sic in una specie athoma erunt iste due differentie, corruptibile et incorruptibile, quamvis naturalis istas veritates causare non potest, nec scire, eo quod principia sue scientie ad tam ardua[6] et tam occulta opera sapientie divine se non extendunt, tamen istas veritates negare non debet...

Ergo licet naturalis hec[7] que predicta[8] sunt ex suis principiis scire non potest... non tamen ea debet negare, si alius ea ponat[9], non tamen tanquam[10] vera per rationes[11], sed per revelationem factam ab aliqua superiori causa.

503-521. Veritatem tamen illam quam [naturalis] ex suis principiis causare non potest nec[1] scire, que tamen suis contrariatur principiis, et destruit suam scientiam, negare debet, quia sicut consequens ex[2] principiis est concedendum, sic repugnans est negandum, ut hominem mortuum immediate[3] redire vivum, et rem generabilem fieri sine generatione, ut ponit christianus, qui ponit resurrectionem mortuorum, ut debet[4], et corruptum[5] redire idem numero ; ista debet negare naturalis quia naturalis nichil concedit, nisi quod videt possibile esse per causas naturales. Christianus autem concedit ista[6] esse possibilia per causam superiorem, que est causa totius nature, ideo sibi non contradicunt[7] in hoc, sicut nec in aliis.

Si autem ulterius opponas quod non sit veritas quia[8] homo mortuus immediate redit vivus et idem numero, sicut ponit fides christiana,

461-470. 1h. etiam q. B. P2. 2. contingit p. P2. 3. n. potuit p. B. 4. r. eius c. B. 5. g. hominem *om.* P1. 6. Mundus e. P1. P2. 7. d. hoc *om.* B. 8. alicui natura. Naturalis B.

474-494. 1. o., cum hec sit veritas christiane fidei, et B.-cum non sit veritas christiane fidei et P2. 2. v. sine *om.* P1. 3. e. quod *om.* P1. 4. i. ille *om.* B. 5. h. in *om.* B. 6. t. a. opera *add.* B. 7. n. et q. P2. 8. dicta s. P2. 9. ea opponat B. 10. t. tanquam *om.* P1. 11. p. rationem s. P1.

503-521. 1. neque P2. 2. s. conveniens ex. principiis B. 3. i. est *add.* B. 4. ut debeat B. 5. c. etiam *add.* P2. 6. c. hec e. B. 7. n. contradicit i. B. P2. 8. o., cum hec sit veritas, quod h. B.-o. cum non sit veritas, quod h. P2.

que in suis articulis verissima est, nonne naturalis negans hoc dicit falsum?

Le passage le plus important, et qui a sans doute donné le plus de prise à l'accusation d'avoir enseigné la « double vérité » se présente avec trois interprétations différentes. Sans doute le texte, avec ses répétitions, est-il particulièrement dangereux pour les scribes, qui ont laissé tomber des membres de phrase.

P2 offre la version la plus complète, la plus consistante, et la seule correcte grammaticalement, mais peut être la leçon du clerc de Saint Quentin n'est elle pas dûe simplement à son étourderie. Si quelqu'un des élèves de Boèce a écrit qu'un chrétien, comme « naturalis », devait reconnaître que d'après les seuls principes de la nature on ne pouvait admettre la création, la formule a dû paraitre agressive. Nous reproduisons successivement les trois manuscrits :

522-558. B. (éd. G. Sajó. Nous respectons sa ponctuation).

Dicendum ad hoc quod simul stant motum primum et mundum esse novum, et tamen non esse novum per causas naturales et principia naturalia, cum simul stant, si quis diligenter inspiciat, mundum et motum primum esse novum et naturalem negantem mundum et motum primum esse novum, sicut naturale et hoc est ipsum negare ex principiis naturalibus esse novum : quicquid enim naturalis, secundum quod naturalis, negat vel concedit, ex causis et principiis naturalibus hoc negat vel concedit. Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum, accepta absolute, falsa est, sed, si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur. Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album, et qui negat Socratem esse album, secundum quod, uterque dicit verum.

P1. Dicendum ad hoc quod sicut motum primum et mundum esse novum et eum non esse novum per causas naturales et principia naturalia, sic simul stant, si quis diligenter [inspiciat] mundum et motum primum esse novum et naturalem negantem mundum et motum primum esse novum [ ], quia christianus negat motum primum et mundum esse novum sicut naturalis, et hoc est ipsum negare ex principiis naturalibus esse novum ; quicquid enim naturalis, secundum quod naturalis, negat vel concedit, ex causis et principiis naturalibus hoc negat vel concedit. Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum, asumpta absolute, falsa est ; si referatur in rationes et principia ea concludit, et ex illis sequitur. Scimus enim quod qui dicit Sortem esse album, et qui negat ipsum esse album secundum quid[1], uterque dicit verum.

(1) Cf. Et. Gilson, p. 90-91, n. 1.

P2. Dicendum est ad hoc quod sicut simul stant motum primum et mundum esse novum et tamen non esse novum per causas naturales et principia naturalia, sic simul stant, si quis indiligenter [*sic*] inspicias [*sic*], mundum et motum primum esse novum et naturalem negantem mundum et motum primum esse novum dicere verum, quia naturalis negat mundum et motum primum esse novum sicut naturalis et hoc est ipsum negare ex principiis naturalibus esse novum ; quicquid enim naturalis, secundum quod naturalis, negat vel concedit, ex causis et principiis naturalibus hoc negat vel concedit. Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum [non] esse novum, accepta absolute, falsa est, sed [si] referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur. Scimus enim quod qui dicit Sortem esse album et qui negat Sortem esse album secundum quid[1], uterque dicit verum.

538-554. Sic verum[1] dicit christianus[2], mundum et primum motum esse novum, et primum hominem fuisse, et hominem redire vivum et eundem numero, et rem[3] generabilem fieri sine generatione, cum tamen hoc concedatur possibile[4] per causam cuius virtus est maior ut[5] sit virtus cause naturalis ; verum[6] etiam dicit naturalis[7], qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus...

Et quia naturalis, considerans virtutes[8] causarum naturalium, dixit[9] mundum et motum primum non esse novum ex eis[10], fides autem christiana, considerans causam superiorem potentiorem[11] quam sit natura, dixit mundum et motum novum esse ex illa[12] ; ideo sibi[13] non contradicunt in aliquo.

620-643. Metaphysicus non potest demonstrare talem fuisse formam voluntatis divine ab eterno. Dicere enim quod metaphysicus possit hoc[1] demonstrare non solum figmento, sed etiam[2] cuidam[3] dementie simile est. Unde enim hominis ratio[4], per quam voluntatem divinam perfecte[5] investiget? Et ex hiis que dicta sunt componitur syllogismus : nulla est questio cuius conclusio potest ostendi per rationem, quam philosophus non debet disputare et determinare, quantum ad[6] rationem est possibile, ut declaratum est ; nullus autem philosophus per rationem potest ostendere motum primum et mundum esse novum, quia nec naturalis, nec mathematicus, nec divinus, ut patet ex predictis ; ergo, per nullam

1. Cf. Ét. Gilson, *loc. cit.*

538-554. 1. veritatem d. B. 2. c., dicens m. *add.* B. P2. 3. e. rem *om.* B. 4. h. c. possibile esse p. B.-h. c. esse possibile p. P2. 5. m. quam sit B. P2. 6. veritatem et. B. 7. d. naturalis o. *om.* B. 8. q. n. solum considerat veritates c. B.-n. simul c. P2. 9. dicit m. B. 10. e. n. ex his autem f. c. B. 11. c. s. potentiorem *om.* B. P2. 12. dicit m. posse esse novum ex illa B. 13. i. sibi *om.* B.

620-643. 1. hoc om. P2. 2. etiam om. P1. 3. etiam credo dem. B. 4. Unde enim demonstratio p. B. 5. perfecte om. P1. 6. q. per r. B.

rationem humanam potest[1] ostendi motus primus et mundus esse novus, nec etiam potest ostendi quod sit eternus ; quia qui hoc demonstraret, deberet[2] demonstrare formam voluntatis divine. Et quis eam investigabit ?

Ideo dicit Aristoteles in Libro Topicorum[3], « quod aliquod[4] est probleuma[5] de quo neutro modo opinamur, ut utrum mundus sit eternus »[6], vel non. Sunt enim multa[7] in fide que per rationem demonstrari non possunt...

962-969. Ideo nulla est contradictio inter fidem et philosophiam[1]. Quare ergo[2] murmuras contra philosophum, cum idem secum[3] concedis[4] ? Nec credas quod philosophus, qui vitam suam posuit in studio sapientie contradicit[5] veritati fidei christiane[6] in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectus[7] respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelligere sermones eorum.

Nous sommes peut-être redevables en outre à l'étudiant de Saint-Quentin de la conservation du début d'un autre ouvrage de Boece, l'*Ars demonstrandi*. Son existence avait été signalée par Hauréau dans un article de l'Histoire littéraire[1]. L'honnête historien, en parcourant le commentaire sur les Topiques de Boèce contenu dans le manuscrit lat. 16170 de la Bibliothèque nationale avait remarqué l'allusion faite par le professeur à un traité portant ce titre. « Juxta quod scire debes quod unumquo[d]que, sicut est in subiecto, sic de subiecto enuntiatur vel enuntiari potest essentialiter vel accidentaliter, sive per se, sive per accidens, ut cuilibet modo essendi informatur suus proprius modus dividi. De quibus enim genus et differentia et diffinitio sunt in ipsa re per se, et non accidentaliter, ideo per se et non accidentaliter predicantur ; accidentia enim propria que propriam causam habent in subiecto per se sunt in subiecto, et etiam accidentaliter, quia significant aliquam rem additam subiecto, ideo sic de ipso predicantur ; etiam vide quod « per se » et « accidentaliter », non opposito omnibus modis termino, in aliqua acceptione compatiuntur, *sicut diximus in Arte demonstrativa quam fecimus* ; accidentia enim communia nec per se secuntur speciem subiecti, nec causam propriam habent in subiecto, sed sunt quedam passiones materiales accidentales, per accidens sunt in subiecto » (ms. lat. 16170, f. 64-64v).

620-648. 1. h. potuit o. B. 2. h. demonstrat, debet d. P2. d. debet d. B. 3. Aristoteles, Topica, I., 11,104 b. Nous avons adopté la leçon de P2 en raison de son accord avec le texte d'Aristote. 4. q. aliud e. P1. 5. e. probabile d. B. 6. n. m. opinatur, opinamus enim, ut videtur, quod mundus sit eternus, vel non P1. 7. multa om. B.

962-969. 1. et philosophum B. P2. 2. ergo *om.* B. 3. c. i. secundum eum c. B. 4. s. concedas P1. 5. contradixit v. P2. 6. f. catholice B. P2. 7. h. intellectum B.

(1) B. Hauréau, article *Boèce de Dacie*, dans *Histoire Littéraire de la France*, XXX, p. 279.

Le « liber de concordia fidei christiane et philosophie de eternitate mundi a Toma de Aquino » est suivi tout d'abord f. 11v.-14v. par une question du type des *sophismata* si en honneur dans l'enseignement parisien à cette époque : « Homo est animal. Cum animal hic predicatur sicut genus de specie, queritur quid significet animal, utrum significet omnem hominis rationem [sic pour naturam?] vel asini tantum, vel quiditates omnium suarum specierum, quia illud quod queritur de habentibus plures qualitates significat plures quiditates ; sed animal predicatur de habentibus plures qualitates, ergo, etc. ». L'argumentation se termine par un exposé des notions de forme essentielle et de forme accidentelle dont le dernier paragraphe n'a pas été du goût du copiste, car sa conclusion est peu amène : « Cum autem omnis forma substantialis distinguitur a forma accidentali sicut substantia distinguitur contra accidens, sed substantia est ens simpliciter, et accidens ens secundum quid ; ista forma quelibet substantialis quandocumque sit incompleta, debet esse substantialiter illi cuius est forma, et ideo forma prius adveniens dat esse primum, et hoc est esse simpliciter, et omnis alia forma posterius adveniens dat esse accidentale ».

« Ista ultima instantia est falsa sicut diabolus ».

L'apostrophe n'insulte nommément personne, car le clerc de Saint-Quentin a transcrit son texte sans titre ni attribution. Il faudrait étudier de très près les autres questions de ce type attribuées à Boèce pour décider s'il a plus de probabilité d'en être l'auteur que quelque autre Maître de la Faculté des Arts.

La même remarque est valable pour l'*Ars demonstrandi* qui occupe les f. 15-18v. La copie est incomplète, et le passage du commentaire des Topiques que nous avons cité ne se retrouve pas dans le fragment transcrit par l'étudiant. Les professeurs étaient assez souvent requis de rédiger des *Introductiones in Logicam*, genre littéraire assez aride et qui ne donne pas lieu à des développements très personnels, sauf lorsque le génie inventif d'un Raymond Lulle s'empare du sujet. Il nous semble néanmoins que ni les idées, ni le style ne s'opposent à la possibilité que nous indiquons. L'opuscule est présenté comme une explication sommaire des Seconds Analytiques : « Incipit Ars Posteriorum Aristotelis »[1] ; il débute par une préface d'un ton plaisant, adressée à un cher compagnon et disciple, et où l'influence de la langue vulgaire semble assez marquée pour qu'il soit utile de restituer certains tours français sous le latin maladroit. Ceci n'implique pas que l'auteur présumé soit un autochtone, car après

(1) Des « Quaestiones super librum Posteriorum, sont contenues dans le ms. 509 de la Bibliothèque de la ville de Bruges (f. 59-75v), à la suite des « Quaestiones super libros Topicorum » de Boèce et de « Quaestiones super librum Priorum » ; cf. sur ces ouvrages M. Grabmann, *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, Munich, 1924, p. 34-35 ; *Die Sophismata Literatur des* 12 *und* 13 *Jahrh.*, Munich, 1940, p. 59-60. Il estime que les commentaires anonymes sont aussi de Boèce.

quelques années de vie parisienne, les étrangers qui bavardaient avec leurs collègues et leurs élèves avaient sans doute tendance à mélanger les syntaxes des deux idiomes qu'ils pratiquaient.

Nous reproduisons cette préface, et quelques extraits :

Rogasti me, Karissime, ut artem demonstrandi sub brevitate posses intelligere, et tractatum componerem-quem potius a te vel ab alio cum me welle recipere respondissem, preces multiplicare non desisti, sed attentius et ardentius me tuis super hoc favere precibus suplicasti ; sed quamvix michi potius ad presumptionem quam ad discretionem ut de tali re que vix ab expertis sapientibus perfecte cognoscitur teneatur [tractare], ubi tamen super huius sapientes sapientibus contradicant, me tamen, tibi, tuis meritis, negare non possum, existimans me tibi secundum quod preces tue videntur or[ar]e satisfacere, si secundum quod ego intelligo de predicta arte aliquantulam notitiam tibi scribam[1].

Quoniam finis imponit necessitatem eis que sunt ad finem et eiusdem finis diversitas diversitatem eorum que ad finem sunt simul ponit — finis autem demonstrationis est scire, quia secundum necessitatem et diversitatem scire demonstrationis necessitas et diversitas procuratur — videndum ergo est quid sit scientia, et quot modis adquiratur ; cuius adquisitio proprie nominatur cognitio. Scientia est intelligentia aliunde in anima adquisita. Cognitio autem rei, vel rerum apprehensio, que secundum diversitates aprehensivorum exteriorum et interiorum variatur, licet non omnis cognitio est scientia, sed cognitio secundum intelligentiam solum proprie scientia nominatur ; nec omnis apprehensio secundum intelligentiam nomen sortitur scientia, sed illa que adquiritur in anima aliunde ; nam cognitio primorum principiorum est intelligentia [eorum] que [in] se ipsis per conversionem intellectus tanquam vera et necessaria cognoscuntur...

Item, demonstratio est ex causis. Causa autem, ut habetur in 2° Physicorum est ad cuius esse sequitur aliud. Cause sunt quatuor : materialis, formalis, efficiens et finalis. Materialis ex qua cum aliquo fit aliquid ; materia duplex est, quedam enim est que est ens in potentia ad formam, id est in remota distantia sicut elementum ad formam hominis vel anima-

(1) Nous ne croyons pas inutile de traduire en français moderne (celui de Joinville serait plus approprié) la préface de l'*Ars demonstrandi :*

Tu m'as demandé, cher ami, de composer un Compendium de l'*Ars demonstrandi* à ton usage ; moi, je t'ai répondu que j'aimerais mieux que ce soit toi ou un autre qui m'en fasse cadeau ; tu n'as pas cessé de me persécuter et de me supplier de plus en plus instamment et de plus en plus vivement d'accéder à tes désirs. Quoique je tienne, quant à moi, que c'est plutôt de la présomption que du discernement que de traiter un tel sujet, que même de vieux professeurs expérimentés ne connaissent pas trop bien — et lorsque, de plus, ils ne s'accordent pas là-dessus — tout de même, je ne peux pas te dire non, vu tes bonnes notes, et je pense que je te donne ce qui correspond à tes requêtes en te rédigeant un petit abrégé du sujet de cours, tel que je le comprends moi-même.

lis ; alia est necessitas ad formam suscipiendam, scilicet cum est in ultima dispositione, necesse est formam introduci in eam. Per primam materiam que scilicet est in remota distantia non contingit demonstrare passionem aliquam, sed per secundum, et demonstratio per huius [modi] materiam pertinet ad Naturalem. Forma est que dat esse rei et est duplex ; quedam enim materialis, que est pars compositi, ut forma lapidis, que est lapis, et huius [modi] similia ; sed huius [modi] forma, wltimo modo dicta, convenit naturali quia compositum constituitur ex hiis, quod est materiale passioni, et que ostenditur per ista, passio de subiecto dicitur esse de numero, per causam materialem appropriatur Naturali.

Alia est forma essentialis, que est forma sequens compositum, sicut est diffinitio dicans quid subiecti per quam cum causa efficiente passionis conti[n]git demonstrare, et huius [modi] demonstratio appropriatur Mathematico ; quidam tamen dicunt quod appropriatur Methaphisico, sed ego credo quod cum demonstratur passio de subiecto per formam essentialem, passionis scilicet per diffinitionem passionis positam ad medium, talis demonstratio pertinet potius phisico quam metaphisico, quia talis scilicet demonstratio [est] per essentiam rei quam ipse considerat, licet prima dicta pertinet metaphisico, ut dictum est.

Causa efficiens est a qua primo est motus, et est duplex, quia quedam est extra, ut artifex, et per hanc causam non est demonstrare, quia conti[n]git eam impedire. Alia est dispositio wltima ab artifice ad introductionem forme, per quam contingit demonstrare ; et dicitur quod est duplex, scilicet intra et extra ; extra, ut artifex, intra, sicut natura, vel virtus scilicet que est principium ipsius passionis, de qua latius postea dicatur, et per hanc convenit demonstrare, et appropriatur Matematico cum forma substantiali vel essentiali, de qua dictum est paulo ante.

Causa autem finalis est gratia cuius fit aliquid, id est propria et perfecta rei operatio, et per hanc fit demonstratio et appropriatur ethico vel morali, eo autem quod demonstratio fit per causas dictas.

Nous avons transcrit de préférence ce passage, où l'auteur marque ses préoccupations didactiques de division correcte des différentes disciplines et de leurs attributions, analogues à celles de Boèce dans le *De aeternitate*.

Toutefois il n'est pas le seul à avoir défini les rôles respectifs du Naturalis, du Mathematicus et du Metaphysicus, et la transcription d'un traité qui pourrait lui être attribué d'après la tradition littéraire, à la suite d'un opuscule qui paraît bien son œuvre ne donne qu'une présomption. Il est bien dommage que l'étudiant de Saint Quentin n'ait eu sous la main qu'un modèle incomplet, et qu'arrivé à l'endroit où le professeur expose les différents genres de la « quaestio », objet de la « demonstratio », il ait dû inscrire au bas de la page : « hic defficit ». Mais il suffit parfois de signaler un exemplaire pour en faire surgir d'autres de la poussière des vieilles bibliothèques, comme le montre cette note, suggérée par la si intéressante publication de M. Géza Sajó.

M. T. d'Alverny.

CAJETAN
ET L'HUMANISME THÉOLOGIQUE

Les recherches sur l'histoire doctrinale du moyen âge, si fécondes déjà pour les siècles qui s'étendent de celui de Scot Érigène à celui de Nicolas de Cues, ont présentement tendance à gagner le XVe siècle finissant et même le XVIe siècle. Nous commençons à comprendre que l'étude des interprétations tardives de ce qu'avaient enseigné les grands scolastiques peut grandement aider à discerner les maîtres problèmes qui les intéressaient et à saisir le sens des réponses qu'ils leur ont données. L'extension du champ de recherches ne peut cependant manquer de multiplier le nombre des problèmes. La personnalité de Cajétan et le sens de son œuvre sont sans doute appelés à diviser des interprètes d'égale bonne volonté mais qui n'abordent pas le problème de la même manière. On ne peut cependant éviter la question, serait-ce seulement parce que le commentaire de Cajétan entoure ou accompagne en plusieurs éditions le texte de la *Summa theologiae*. Comment se refuser à des comparaisons qui sont presque imposées aux lecteurs de la Somme ? Des doutes ont été depuis longtemps émis sur la fidélité de l'interprète au sens de l'œuvre ; des réactions en sens contraire se sont produites ; parmi les arguments en sa faveur, relevons celui qui représente Cajétan comme une sorte d'humaniste, plus exactement comme l'initiateur d'un humanisme théologique dont l'école dominicaine du XVIe siècle n'aurait pas saisi l'importance[1].

(1) Thomas de Vio Cardinalis Cajetan (1469-1534), *Scripta Philosophica. Commentaria in de Anima Aristotelis*, ed. P. I. Coquelle, O. P. vol. I, Romae, Angelicum, 1938. Ce volume contient le Livre I du Commentaire. Il est précédé d'une importante Introduction par le P. M.-H. Laurent, O. P. *Le commentaire de Cajétan sur le « De Anima »*, pp. VII-LII. Cette précieuse introduction devrait devenir une source de recherches historiques dont l'importance serait considérable si elles étaient conduites avec le souci de comprendre les intérêts spirituels alors en cause, et souvent en conflit. — Le tome II de cette édition du *De Anima* de Cajétan a paru en 1939 ; il contient le Livre II. — Pour le Livre III nous avons dû nous contenter du texte évidemment fautif donné dans l'édition de Salamanque : *Commentaria R. P. Fratris Thomae de Vio... in libros Aristotelis De Anima*, Compluti, F. Ramirez, 1583. Nous citerons le folio suivi de r(ecto) ou de v(erso). — Sur la date de composition et les éditions de cet écrit, voir M.-H. Laurent, *Introduction*, pp. XXVI-XXIX.

Ramenée à l'essentiel, la thèse revient à ceci. Dans ses écrits. Thomas d'Aquin se réclame d'Aristote dont il prétend prolonger et compléter l'œuvre, quand il ne prétend pas simplement la reproduire. Historiquement parlant, la thèse était insoutenable. Cajétan a fait effort pour dégager du complexe doctrinal créé par Thomas d'Aquin le véritable Aristote de l'histoire. En faisant ainsi œuvre de vérité historique, il annonçait l'effort des humanistes pour retrouver, par l'histoire, le vrai visage de l'Antiquité. Ce résumé de remarques faites par plusieurs historiens ne serait peut-être accepté par aucun d'entre eux en particulier sans être soumis d'abord à quelques retouches, mais il nous semble que, en gros, il décrit assez fidèlement une attitude envers Cajétan qui trouve aujourd'hui des partisans dont l'autorité historique est considérable.

Notons d'abord qu'en examinant cette interprétation de son œuvre, nous n'avons aucune intention de critiquer Thomas de Vio ni ses défenseurs. La personne de Cajétan ni l'importance de son œuvre ne sont en jeu. Il est bien naïf de reprocher à un homme d'avoir fait autre chose que ce qu'on eût préféré qu'il fît, comme si l'historien était un juge chargé de diriger rétrospectivement le cours de l'histoire et de ramener les événements à un ordre idéal qu'ils eussent dû suivre mais qu'en fait ils n'ont pas suivi. Sans formuler de reproches, on peut cependant parfois exprimer un regret. De ce regret même on pourra dire qu'il est bien vain, du moins ne dira-t-on pas qu'il est injuste puisque il ne comporte aucun jugement.

On a donc dit qu'en théologie comme en exégèse, Thomas de Vio fut un humaniste. Nous laisserons complètement de côté l'œuvre exégétique de Cajétan, qui nous est inconnue, et de laquelle ce jugement est peut-être vrai. Touchant la théologie, le problème est différent. D'abord, on ne pourrait le résoudre sans se mettre d'accord au préalable sur ce que l'on entend par humanisme en général, puis sur ce que l'on entend par humanisme en théologie, notion dont le sens n'est pas immédiatement évident. Nous ne nous proposons donc pas de refuser à Cajétan des qualités qu'il a sans doute possédées. Notre seule intention est d'essayer d'éclaircir le sens où il nous semble à nous-même justifiable d'exprimer un regret — si vain soit-il — touchant l'attitude adoptée par Cajétan à l'égard de certains problèmes dont les solutions intéressent également l'interprétation d'Aristote et celle de saint Thomas d'Aquin. On verra d'ailleurs que des problèmes d'interprétation historique, de nature très générale se trouvent directement affectés par les réponses données à ces questions.

Les remarques faites en défense de Cajétan suivent une discussion de l'attitude adoptée par le célèbre commentateur de saint Thomas à l'égard du problème de l'immortalité de l'âme. On sait que, surtout à la fin de sa vie, Cajétan semble avoir renoncé à tenir cette vérité pour rationnellement démontrable. Dans son *Introduction* au texte du *De anima* de Cajétan, le P. M.-H. Laurent a cité là-dessus des textes invincibles (p. xxxv). Dans son commentaire sur les Épîtres de saint Paul, Cajétan se déclare

incapable de concilier la prédestination divine avec la liberté humaine, ce dont nul ne s'étonnera ; mais il ajoute : « je ne sais pas comment concilier ces choses, comme je ne sais pas le mystère de la Trinité, comme je ne sais pas que l'âme est immortelle, comme je ne sais pas que le Verbe s'est fait chair, et autres choses de ce genre que pourtant je crois toutes ». Et dans le commentaire *In Ecclesiasten*, au verset III, 21, où Qohéleth demande : « Qui sait si l'âme des hommes monte en haut, et si l'âme des bêtes descend sous la terre ? », Cajétan inscrit cette annotation : « Bien qu'il parle ici en homme qui argumente, il dit pourtant la vérité en avouant ignorer que notre âme est immortelle. En effet nul philosophe jusqu'ici n'a démontré que l'âme de l'homme soit immortelle, on n'en voit aucune raison démonstrative, mais nous le croyons par la foi et c'est ce qui s'accorde le mieux avec les raisonnements ».

On s'est demandé comment, après avoir lui-même démontré l'immortalité de l'âme dans la Troisième Partie de son commentaire sur le *De anima*, Cajétan pouvait avoir à ce point perdu confiance en l'efficacité de ses propres preuves ? On a invoqué l'influence possible exercée sur sa pensée par les critiques acerbes dont il fut l'objet après avoir publié son *De anima*. Et cela est fort possible, mais des critiques acerbes peuvent ne pas être complètement injustifiées. On a aussi parlé des souffrances physiques et morales que Cajétan subit durant les dernières années de sa vie. On ne voit pas bien pourquoi ces souffrances auraient affecté sa confiance aux forces de la raison, mais qui oserait dire que cela n'ait pu se produire ? Nous voudrions seulement suggérer une autre raison possible, tirée de la nature même de la position de Cajétan sur la question.

Saint Thomas n'a jamais hésité sur la possibilité de prouver l'immortalité de l'âme humaine. Il n'y avait là pour lui aucune difficulté particulière. L'âme humaine était à ses yeux une substance intellectuelle, composée d'une essence et d'un acte d'être. Exactement comme un ange, l'âme lui apparaissait sous l'aspect d'une substance spirituelle, incorruptible par nature, donc immortelle en quelque sorte par définition. Comme l'argumentation de saint Thomas semble échapper à certains de ses lecteurs, nous nous permettrons de la rappeler brièvement.

La méthode suivie par le *Contra Gentiles* est tout à fait caractéristique de la manière dont le problème se posait dans l'esprit de saint Thomas. Au livre II, ch. 55, le Maître se demande d'abord si les substances intellectuelles sont incorruptibles, et c'est seulement ensuite, au ch. 56, que se pose le problème de savoir « de quelle manière il est possible qu'une substance intellectuelle soit unie à un corps ».

Le problème de l'incorruptibilité de l'âme est un cas particulier du problème de l'incorruptibilité des substances intellectuelles en général.

Au moment d'aborder ce problème, saint Thomas a déjà démontré (II, 50) que les substances intellectuelles sont immatérielles ; entendons par là qu'une substance intellectuelle n'est pas composée de matière

et de forme. Au chapitre suivant (II, 51), la preuve a été faite qu'une substance intellectuelle n'est pas une forme matérielle. En d'autres termes, pour mériter son titre, une substance intellectuelle doit être une forme subsistante et non point exister en une matière dont sa propre existence dépende. Prenons garde à la raison de cette exigence : « Lorsque des formes dépendent de la matière quant à leur existence *(esse)*, ce ne sont pas proprement elles-mêmes qui ont l'existence *(esse)* ce sont les composés qui l'ont par elles ».

Deux thèmes se croisent ici sans se confondre. Le premier est que, pour être une *substance*, il faut que, comme toute substance dans la doctrine thomiste, l'âme ait un acte d'être qui s'applique directement à elle, et non pas seulement, par elle et à travers elle, à quelque composé dont elle serait la forme. Le second est que, pour être une substance *intellectuelle*, il faut que l'intellect ne soit pas une forme dans une matière, autrement, en effet, il ne pourrait rien recevoir que matériellement ; ce ne serait pas un intellect.

Ceci conduit au chapitre 52 : « Que dans les substances intellectuelles créées l'acte d'être diffère de ce qui est ». C'est dans ce chapitre et dans les deux suivants, qui en sont les compléments, que saint Thomas établit le fondement même de sa preuve de l'immortalité de l'âme. En effet, il y prouve que toute substance intellectuelle créée possède un acte d'être qui lui est propre et qui, composant avec la substance, est en elle une participation de l'acte suprême d'être, dont le nom est QUI EST (Exod. III, 14), ainsi que saint Thomas le rappelle au même endroit. Ceci nous vaut certaines des affirmations les plus limpides que nous puissions trouver dans les écrits du Maître sur le rôle de l'*esse* comme cause de l'être : « Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis : unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet » (II, 53). Nous apprenons ensuite que, dans les substances intellectuelles, dont on vient de dire qu'elles ne sont pas composées de matière et forme, « c'est la forme elle-même qui est la substance subsistante », de sorte que « la forme est le *quod est*, au lieu que l'*esse* lui-même est l'acte et le *quo est* » (II, 54).

Telle est la position, souvent perdue de vue par les historiens, et qui pourtant rend seule possible l'immortalité de l'âme dans la doctrine de saint Thomas. En effet, une fois admis qu'une substance intellectuelle est une forme subsistante actuée par un acte d'être qui lui confère l'existence, le problème est résolu[1]. Qu'est-ce qu'une forme, sinon le récepteur

(1) Rappelons à ce propos que rien ne coïncide dans deux doctrines dont l'une élimine l'acte d'être *(ipsum esse)* et dont l'autre l'introduit dans la composition de la substance. La notion de substance elle même n'est plus alors la même. Pour Cajétan, la substance est ce qui, au terme de la génération, est capable de subsister par soi. Pour Thomas d'Aquin, la substance est ce dont l'essence est telle que, si elle reçoit un acte d'être *(esse)* elle est capable d'exister par soi. En d'autres termes, une substance est une

propre de l'acte d'être? Dans les composés de forme et de matière, la corruption du tout est possible parce que la matière ne reçoit l'acte d'être que par la forme. La matière n'y subsiste donc pas par soi. Au contraire, là où la substance est simple forme, il ne reste d'autre composition que celle d'un acte d'être avec une forme pure de toute cause interne de corruption et dont le rôle propre est d'être réceptrice d'existence. Un tel composé d'acte et d'acte en puissance à un autre acte est de soi indestructible. Pour qu'il cessât d'être, il lui faudrait être annihilé par un libre décret de la volonté de Dieu. C'est en quoi la preuve décisive de l'immortalité consiste : « Substantiae vero quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse ; sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda » (II, 55). Une forme subsistante ne saurait perdre l'*esse* qu'elle a.

La même doctrine se retrouve, quant à l'essentiel, dans la *Summa theologiae*. Les substances intellectuelles ne se composent pas de forme et de matière, mais bien d'une forme subsistante, qui est en puissance à l'égard de l'acte d'*esse*, et de cet acte même qui lui communique l'existence (S. T. I, 75, 5, ad 4m). Or il est absolument impossible, non seulement pour l'âme humaine, mais encore pour toute forme subsistante, qu'elle se sépare de son acte d'être. En voici la raison, que l'on reconnaîtra sans peine : « Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia, secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam ; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse ». (S. T. I, 75, 6, Resp.). Le cœur de cet argument est l'idée qu'une composition de deux termes dont l'un est un acte d'être et l'autre une forme simple, est indestructible de soi, et l'est par définition. En effet, toute destruction est décomposition ; or, dans le cas d'une forme simple, il n'y a rien qui puisse se décomposer ;

essence capable d'exister comme une unité ontologique distincte. Un accident est incapable par essence d'être le récepteur d'un acte d'être qui en fasse un existant distinct. Démontrer que l'âme humaine est une substance naturellement incorruptible n'a donc pas le même sens chez Cajétan et chez saint Thomas d'Aquin. Chez Cajétan, la substance ne subsisterait qu'en vertu d'une sorte d'inertie métaphysique, tant que rien ne vient la détruire ; chez saint Thomas c'est un acte positif d'être qui, s'il actue une forme pure, reste ce qu'il est. — Pour les avertissements réitérés de saint Thomas touchant le sens qu'il donne à la notion de substance, voir, entre autres passages : *Contra Gentiles*, I, 26, 10. *Summa theologiae*, I, 3, 5, ad 1m, et III, 77, 1, ad 2m. La doctrine est liée au principe que, l'être n'étant pas un genre, la substance ne peut être un être qui a l'existence, mais bien « ce qui a une quiddité telle qu'il lui appartient d'être en soi-même et non dans un autre ». Même quand Cajétan démontre, par les arguments de saint Thomas, que l'âme est une substance, ce qu'il dit n'a pas le même sens.

une fois encore : « impossibile est quod forma subsistens desinat esse »[1].

On s'excuse de rapporter des arguments bien connus, mais on ne l'a fait qu'afin de rappeler le fait capital que, *dans la doctrine de saint Thomas, la composition d'essence et d'acte d'être est la condition nécessaire d'une démonstration rigonreuse de l'immortalité de l'âme.*

C'est ici qu'un problème se pose concernant Cajétan. Nous avons touché ailleurs la question : Cajétan a-t-il accepté la notion thomiste de l'acte d'être *(ipsum esse)* et, avec elle, la composition d'essence et d'existence entendue, au sens thomiste, comme une composition, intérieure à l'être actuel, d'un acte formel lui-même en puissance à l'égard d'un acte existentiel?[2] A cette question, nous avons répondu par la négative, osant à peine nous en croire nous-même, et usant de mainte précaution pour nous protéger contre l'erreur. Nous serions moins hésitant aujourd'hui, non que les textes de Cajétan lui-même nous semblent plus décisifs, mais parce que dans ses commentaires sur la Première Partie de la Somme, que nous ignorions alors[3], Louis Bañes a confirmé depuis

(1) L'attitude de Cajétan commentateur de la *Summa theologiae* est intéressante à observer. Selon le P. M.-H. Laurent (*Introduction*, p. xxvi), « ici encore Thomas de Vio suit le texte de la *Somme théologique* ». En fait, le commentaire seul ne permettrait même pas de soupçonner la doctrine contenue dans le texte. Thomas pose le principe de sa preuve dans S. T., I, 75, 5, ad 4m) : non composée de matière et de forme, l'âme l'est pourtant de forme et d'acte d'être *(ex forma et esse participato)* ; cet *esse* participé est ce en vertu de quoi l'âme existe *(ipsum enim esse est quo aliquid est)*. Voici qui est capital, qu'en dit Cajétan ? Rien, pas un mot. Est-ce par hasard ? Dans l'article 6, loin de suivre le texte, Cajétan élimine de nouveau tacitement la notion d'acte d'être. Il limite son commentaire à défendre Thomas contre l'objection de Scot, que tout ce qui est simple n'est pas pour cela seul incorruptible. En fait, il défend dans son commentaire les parties de la doctrine de Thomas auxquelles lui-même avait eu recours dans son *De anima*, auquel il renvoie d'ailleurs le lecteur. Ce qui est le cœur même de l'argument de Thomas *(esse autem per se convenit formae, quae est actus)*, où la notion d'*esse* a toute sa valeur technique (l'acte de la forme), est laissé dans l'ombre par le commentaire. Il est donc tout naturel que, résumant le commentaire de Cajétan sur l'article 6, le P. H.-M. Laurent (*Introduction*, pp. xxv-xxvi) ne fasse pas mention de l'*esse* qui, chez saint Thomas, est l'acte existentiel de l'âme : on ne le rencontre pas dans le commentaire. Après l'analyse qu'en donne Cajétan, il reste de l'article autant que d'une montre dont on a ôté le ressort.

(2) *Cajétan et l'existence*, dans *Tijdschrift voor Philosophie*, 15 (1953), 267-286.

(3) Nous devons d'avoir connu le commentaire de Bañes sur Saint Thomas à Mgr de Raeymaeker, Président de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain qui, en nous communiquant le fragment où Bañes accuse les thomistes de surdité quand il s'agit de la notion d'*esse*, nous inspira, en 1952, le désir de connaître personnellement un homme et une œuvre qui, jusque-là, n'étaient guère plus pour nous qu'un nom et un titre. Nous en exprimons ici à Mgr L. de Raeymaeker notre sincère reconnaissance. Il est extrêmement regrettable que l'œuvre soit pratiquement inaccessible. On ne peut pas ' consulter ' Bañes dans une bibliothèque ; or, présentement, la réédition espagnole partielle du commentaire sur la Première Partie de la *Somme* s'arrête à la question XXV, et ce premier volume lui-même est pratiquement introuvable. On ne peut que souhaiter la reprise d'une édition qui répond à un vrai besoin.

pour nous, de toute sa profonde connaissance de la doctrine thomiste, ce que nous n'osions entièrement croire tant que la conclusion ne venait que de nous.

Dans un passage de son commentaire où, abordant la difficulté de front, il entreprend de définir ce qu'il nomme, en son propre langage, *existentia sive ipsum esse*[1], Bañes commence par éliminer deux interprétations du terme. L'une, qui ne nous retiendra pas longtemps, remonte à Avicenne : c'est celle qui fait de l'existence un accident de l'essence. Il ne nous semble pas qu'elle ait exercé une action perceptible sur la partie de l'histoire des preuves de l'immortalité de l'âme qui présentement nous intéresse. La deuxième, au contraire, nous concerne directement. Bañes l'attribue à Capreolus et à Cajetan. Nous ne dirons rien de Capreolus dont la position demanderait une étude spéciale et ne permettrait d'ailleurs aucune conclusion touchant Cajétan. Par contre, il est important de noter qu'aux yeux de Bañes, si prompt à déceler les déviations doctrinales, Cajétan semble bien être un de ces ' Thomistes ' pour qui Thomas répète sans se lasser la même chose, et qui pourtant refusent de l'entendre, savoir, que l'*esse* est l'acte des actes et la perfection des perfections, si bien qu'il est toujours dans un être comme ce qui est reçu dans ce qui reçoit et que, bien loin d'être parfait par l'essence dont il est l'acte, il en est plutôt ' rabaissé ' *(deprimitur)* et, si l'on peut s'exprimer ainsi, il est ' imparfait ' par elle *(imperficitur)*.

En quoi, selon Bañes, Cajétan fausse-t-il compagnie à saint Thomas sur ce point? D'abord en ceci qu'il réduit toujours l'être d'un existant à la catégorie dans laquelle il se trouve. Ainsi, l'être de la substance se réduit à la substance, l'être de l'accident à l'accident. La position est philosophiquement soutenable, mais elle n'est certainement pas thomiste, car selon saint Thomas, l'*ipsum esse* de la substance n'est pas réductible à la substance ; il est l'acte qui fait de la substance un ' être '. Comme tout *habens esse*, la substance est le récepteur de ce qui fait d'elle un *ens*. La seconde déviation notée par Bañes est celle même qui nous avait frappé : l'insistance de Cajétan à identifier l'acte d'être thomiste avec l'être actuel que le sujet acquiert au terme de la génération. Ici encore, Bañes met très exactement le doigt sur la plaie quand il fait observer que l'*esse* thomiste n'est pas l'*actus ultimus*, au sens de l'actualité enfin obtenue par le sujet d'un devenir, mais bien, au contraire, son *actus primus*, celui sans quoi le sujet du devenir ne saurait même pas exister assez pour qu'il y ait devenir. L'acte d'être de saint Thomas n'est pas

(1) « Dubitatur ergo primo quid sit existentia. Pro cujus rei intelligentia supponendum est, quid nominis existentiae. Est enim existentia id quo formaliter res extra suas causas actualiter esse intelligitur. Et fortassis existentia dicitur quasi *extra sistentia*, hoc est extra potentialitatem actualitas ». Dominique Banes, *Scholastica commentaria in Primam Partem Summae Theologicae D. Thomae Aquinatis*, ed. Luis Urbano, t. I, Madrid-Valencia, 1934, p. 142.

celui que l'embryon atteindra au terme de son évolution biologique, c'est celui qui fait que l'embryon lui-même existe. Ou bien, ajoute Bañes, disons alors que l'*esse* est le premier acte et le dernier, mais non pas le dernier dans le temps ; bien plutôt, il est le dernier au sens d'acte suprême, celui au delà duquel il n'y en a plus d'autre : *ultimus*, *excellentissimus*[1]. Bañes a certainement raison, mais qu'en résulte-t-il pour Cajétan ?

Il en résulte qu'ayant congédié l'*esse* de saint Thomas, les preuves thomistes par excellence de l'immortalité de l'âme ne sont plus utilisables pour Cajétan. Si nous nous en tenons au dernier de ses écrits où il ait abordé de front le problème, son traité sur le *De Anima* d'Aristote[2] nous constaterons qu'en effet ce qui faisait toute l'efficace des preuves thomistes y est perdu de vue, pour ne pas dire éliminé. On pourrait expliquer ce fait par le caractère même de l'œuvre. Pourquoi démontrerait-on l'immortalité de l'âme dans un commentaire sur Aristote ? Mais cette raison est sans valeur, car il se trouve précisément que Cajétan a tenté l'aventure. Il sait fort bien qu'Aristote n'a pas attribué l'immortalité personnelle à l'âme de chaque homme, mais il croit savoir pourquoi, et lui-même se fait fort de fournir la preuve dont Aristote n'a pas vu qu'il tenait le principe. Comment Cajétan va-t-il procéder ?

Cajétan ne part pas de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin. Pas plus ici qu'ailleurs on ne trouve sous sa plume aucune critique de la notion thomiste d'acte d'être *(esse)*. Simplement, il n'en use pas. Autant qu'il nous a été possible de nous en assurer, nous n'avons pas découvert la moindre trace, dans le livre III du *De anima* de Cajétan, de cette notion thomiste essentielle. Au contraire, il est caractéristique de Cajétan

(1) Sur la position de Cajétan, voir Bañes, *op. cit.*, ad 1, 3, 4 ; p. 142 : « Cajetanum etiam De ente et essentia, c. 5, q. 11, ad 8 argumentum ait, existentiam substantiae esse substantiam... » etc. — P. 145 : « Et idcirco non placet mihi explicatio Cajetani ubi supra, videlicet, quod proptera dicatur existentia ultima actualitas rei quia est ultimum in generatione. Certe hic modus loquendi quod ipsum esse sit ultima actualitas rei, raro invenitur apud Divum Thomam. Invenies in quaestione unica *De anima*, art. 6, ad 2m, ubi inquit, quod ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus. In quo loco, si sequentia legeris, intelliges quomodo ipsum esse sit actus ultimus, nimirum supremus excellentissimus, qui omnes etiam alios actus perficit ».

(2) Ce n'est pas à proprement parler un commentaire, moins encore, bien que le mot ait été employé, une « compilation ». Cajétan nous a laissé là un écrit personnel, très original, qui constitue un traité sur les principaux problèmes que soulève l'interprétation du *De anima* d'Aristote. Il n'est peut être pas excessif de dire que l'œuvre est, quant à l'essentiel, une réexamination de la doctrine aristotélicienne de l'âme en vue d'obtenir une preuve de son immortalité. L'interprétation de l'œuvre met en cause Aristote d'abord, puis Avicenne, Averroès, Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Duns Scot, Gilles de Rome et autres. C'est dire quel immense travail de recherche historique il faudrait s'imposer pour en tenter l'exégèse et quels risques d'erreur elle comporterait à chaque pas. Par exemple : comment Cajétan comprend Albert le Grand, comment nous le comprenons nous-même, quel rapport il y a entre ces deux manières de la comprendre, comment situer la conclusion par rapport à la manière dont Cajétan (ou son historien) comprend saint Thomas, etc.

qu'il parte ici d'Aristote, comme si, pour lui, démontrer philosophiquement l'immortalité de l'âme et la démontrer à partir d'Aristote, étaient une seule et même chose. Ceci n'est pas un détail ; c'est au contraire le centre même du problème. Il n'est pas absurde d'imaginer un Aristote maniant des principes d'où résulte l'immortalité personnelle des âmes humaines, et pourtant incapable de s'en apercevoir. Qu'est-ce qui est psychologiquement impossible ? Tout ce que l'on peut dire est que, si l'immortalité des âmes humaines est démontrable à partir des principes d'un philosophe qui ne s'en est est pas aperçu lui-même, la démonstration s'annonce difficile. Car enfin, Aristote voyait assez clair dans sa propre doctrine ; le problème était d'importance, Platon ne l'avait pas laissé dans l'ombre, et l'on peut être surpris, s'il avait de quoi le résoudre par l'affirmative qu'Aristote ne s'en soit pas aperçu.

On voit, nous l'espérons, la portée du problème. Nous supposons que, dans le cas dont il s'agit ici, on entend par ' humanisme théologique ' le souci de rendre à l'histoire son dû au lieu de la sacrifier à un intérêt étranger quelconque. Un théologien humaniste aurait pu faire bien des choses, et d'abord débarquer Aristote de la galère scolastique sur laquelle, embarqué sans avoir été consulté, il naviguait depuis longtemps malgré lui. C'eut été poursuivre le philosophe Grec et le retrouver lui-même dans sa doctrine. A s'en tenir même aux œuvres seules, c'eut été retrouver, autant que possible, la pensée véritable du Stagyrite sans autre intention que de la connaître elle-même et pour elle-même, comme un objet dont la connaissance est désirable en soi, ainsi d'ailleurs que tout ce qui, étant humain, nous renseigne sur l'homme dont l'humaniste fait son étude. C'eut été d'ailleurs appliquer la même méthode à saint Thomas d'Aquin, dont l'attitude envers Aristote, qu'on l'approuve ou non, est elle aussi un moment de l'histoire, une attitude humaine possible et qui, même si on la juge indéfendable sur le terrain de l'histoire, a de quoi se défendre sur d'autres terrains au moins aussi importants.

Ce n'est pas ce qu'a fait Cajétan. Ce qu'il cherche dans la doctrine d'Aristote, c'est, lui aussi, la vérité philosophique, mais par une illusion de perspective elle aussi bien curieuse, Cajétan pense que retrouver l'Aristote véritable sera du même coup retrouver la vérité de la philosophie. Alors que saint Thomas avait d'un seul coup porté la pensée occidentale aussi loin au delà de la métaphysique d'Aristote que, quatre siècles plus tard, Descartes allait la porter au delà de la physique qualitative des écoles, Cajétan croyait en toute simplicité que lui-même allait faire accomplir un nouveau progrès à la philosophie en la ramenant, par delà le thomisme, à la métaphysique aristotélicienne de la substance et de l'essence que la métaphysique de l'acte d'être avait de si loin dépassée. L'humanisme implique certainement le goût et le respect de l'histoire ; il est assurément animé par le souci de ne rien laisser perdre des biens spirituels amassés par l'humanité au cours de son long pèlerinage, mais

il n'implique pas nécessairement le désir d'arrêter l'histoire. On peut aimer le passé et vouloir le connaître sans se croire tenu de le recommencer. Cajétan, lui, veut en revenir aux principes d'Aristote. Selon le Philosophe, l'âme intellective a une opération propre. Deuxièmement, elle n'est pas l'acte d'un corps. A partir de ces deux principes seuls on doit pouvoir établir démonstrativement que l'âme est immortelle. Le premier concerne l'*opération* de l'âme ; le second concerne la *puissance* intellective même qu'Aristote tient pour séparée. Voilà les deux points de départ possibles d'une investigation touchant l'immortalité de l'âme. Ou bien le fait que l'âme a une opération propre, ou bien le fait qu'une de ses puissances est élevée au-dessus du corps et de la matière : *Igitur vel ex proprietate operis vel ex elevatione potentiae immortalitas animae investiganda est*[1].

On peut désormais prévoir ce qui va se passer. Partant de ces deux principes, Cajétan va établir que l'âme humaine est une substance intellectuelle. Il peut le faire à partir du premier sans même recourir au second. En effet, on peut juger d'une substance par son opération. Or l'âme humaine exerce des opérations intellectuelles, et elle les exerce sans avoir besoin d'instruments corporels pour cela. Si telle est l'opération, telle est aussi la substance ; on peut donc conclure que l'âme humaine est une substance intellectuelle que nul corps ne soutient. A ce titre, la substance intellectuelle est incorruptible. Ayant dit, Cajétan ajoute : « Il y a beaucoup d'autres preuves en faveur de cet antécédent. Vous les trouverez au complet dans les livres de saint Thomas *Contra Gentiles*, II, 55) »[2].

Que valent ces autres preuves de saint Thomas où la notion d'*esse* joue un rôle décisif ? Cajétan n'en dit rien. Si elles sont valides, pourquoi n'en rien dire ? On ne peut ici que faire des hypothèses sans grande valeur historique. A tout risque, supposons pourtant que Cajétan se soit aperçu du caractère non-aristotélicien de la preuve principale de saint Thomas, et qu'ayant lui-même entrepris de partir d'Aristote, il s'en tient à un argument en effet aristotélicien : si une opération est immatérielle, elle décèle une substance immatérielle, donc incorruptible. Joignons le deuxième argument au premier : si l'âme est une substance immatérielle (comme son opération le prouve) elle est donc indépendante du corps comme la puissance intellectuelle même qui exerce cette opération. C'est ce que Cajétan nomme établir l'incorruptibilité de l'âme en prouvant son « indépendance » à l'égard du corps.

Il n'appartient pas à l'historien de critiquer les doctrines qu'il rapporte. Du moins peut-on faire ici deux remarques. D'abord, l'argument d'Aristote dont part Cajétan, prouve en effet que l'âme est une substance immatérielle, mais Aristote en concluera que c'est une substance séparée, et

(1) Cajétan, *De anima*, L. III, éd. 1583, fo 151 r.
(2) Cajétan, *op. cit.*, fo 150 v.

non pas une forme propre à chaque être humain. Ensuite, l'argument tiré d'Aristote prouve la subsistance perpétuelle de la substance intellectuelle dans un univers où, comme celui d'Aristote, de tels êtres sont éternels et nécessaires comme soustraits au devenir. Il n'en va pas tout à fait de même dans l'univers chrétien de Thomas, où nulle créature n'est vraiment indestructible, bien qu'en fait aucune n'y soit détruite. Chez Cajétan, prouver que l'âme n'est pas mortelle par nature c'est pratiquement la même chose que prouver son immortalité. « Nous professons », dit Cajetan, « que l'homme se compose d'une nature sensitive et d'une nature vraiment intellective. Nous professons donc qu'il y a un intellect, posé dans la nature comme capable de devenir toutes choses, qui n'est l'acte d'aucun corps et dont, par là-même, rien n'interdit qu'il soit séparé du corps, immortel et perpétuel »[1].

Deux remarques viennent ici à l'esprit. D'abord, Cajétan n'invoque ici aucune raison, tirée de la substance même de l'âme, pour qu'elle continue effectivement de subsister après la mort du corps. Cette non-impossibilité lui suffit. En effet, l'âme humaine n'est pas à ses yeux une substance composée d'une essence et d'un acte d'être capable d'impartir à sa forme l'existence actuelle. Mais il faut surtout observer quelle difficulté Cajétan lui-même sait qu'il lui faut surmonter pour justifier ne serait-ce que cette conclusion limitée.

Tout au long de sa discussion, Cajétan se trouve pris dans le dilemme averroïste : ou bien l'intellect est une substance intellectuelle, et alors il doit être une substance séparée ; ou bien il est un des éléments constitutifs de la substance homme, et alors il ne saurait ni être une substance intellectuelle ni être immortel. Puisque lui-même n'admet pas la composition d'être et d'essence au sein de l'âme humaine, il ne lui reste plus d'autre méthode pour prouver son immatérialité que l'examen de ses opérations. Seulement, en ce point même, une autre aporie aristotélicienne surgit. Elle naît du principe aristotélicien bien connu : « l'âme ne pense jamais sans image »[2]. Il ne s'agit pas là d'un détail de la doctrine : « Personne ne peut apprendre ni comprendre quoi que ce soit à moins d'avoir quelque sensation ; et quand l'intellect spécule, il spécule nécessairement avec une image »[3]. Si cela est vrai, comment peut-on soutenir que l'intellect est une puissance séparée du corps, donc une puissance appartenant à une substance elle-même séparable et capable de subsister à part ?

A l'époque du *De anima*, Cajétan réussit à se persuader lui-même qu'il avait surmonté l'obstacle. A bien scruter son texte, on se demande si, même alors, il se sentait sur un terrain très solide ? Cajétan doit expli-

(1) Cajétan, *op. cit.*, fo 153 v.
(2) Aristote, *De anima*, III, 7, 431 a, 16-17.
(3) Aristote, *De anima*, III, 8, 432, a 7-9.

quer, contre Aristote lui-même, que l'âme est séparée du corps bien qu'elle ne pense jamais sans image. Sa réponse au problème consiste à observer que la raison alléguée par Aristote est purement négative. Elle pose une impossibilité de fait. Mais elle laisse ouverte une possibilité de droit. Il se peut qu'il soit ' accidentel ' à l'intellect humain de ne pouvoir pas penser sans images. Ici, versant une nouvelle dose de scotisme dans sa propre doctrine[1], Cajétan en vient donc à soutenir une sorte d'accidentalité du recours aux images pour un intellect qui, comme celui de l'homme, pourrait en droit s'en passer.

On ne voit pas de raison qui dût s'opposer à cette conclusion dans son esprit, si lui-même la jugeait vraie ; mais on en voit une au moins pour se demander si l'attitude de Cajétan à l'égard d'Aristote sur le point en question n'a pas été essentiellement différente de celle de saint Thomas.

Dès le livre I de son commentaire, Cajétan a rencontré la proposition conditionnelle d'Aristote : « S'il existe quelque opération ou passion propre à l'âme, il faudra reconnaître qu'elle est séparée ; s'il n'y en a pas, son existence séparée devra être tenue pour impossible ». Or cette remarque suit une autre dont la portée ne peut échapper à personne : « l'intellection semble l'exception la plus probable ; mais si elle aussi apparaît comme une forme d'imagination, ou est impossible sans imagination, elle aussi exige un corps comme condition de son existence »[2].

Cajétan s'est naturellement demandé comment cette proposition conditionnelle d'Aristote devait être entendue? Pour ne pas se couper à lui-même toute voie de retraite, il répond : Aristote entend dire ici exactement ce qu'il dit. « En posant ces propositions conditionnelles, Aristote n'a formé aucun raisonnement destructeur d'aucune conclusion. Il a simplement montré que, pour l'âme, avoir une opération qui lui soit propre est le moyen propre de démontrer sa séparabilité. Il dit donc simplement qu'avoir une opération propre implique séparabilité et que

(1) Nous ne prétendons pas que Cajétan soit ici devenu un disciple de Duns Scot ; nous observons seulement comme un fait qu'une fois de plus, là où il se sépare de saint Thomas, Cajétan se rapproche naturellement de Scot. Sur la thèse que le recours au sensible, nécessaire en fait dans l'état présent de l'homme, ne l'est pas en droit et du point de vue de la nature de l'intellect, nous nous permettons de renvoyer à notre *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris, J. Vrin, p. 518.

(2) Aristote, *De anima*, I, 1, 403 a 8-11. Voici l'ensemble du passage : « Les affections de l'âme présentent un autre problème que voici : sont-elles toutes des affections communes au composé de corps et d'âme, ou s'en trouve-t-il une parmi elles qui soit propre à l'âme en elle-même ? Si nous considérons la plupart d'entre elles, il ne semble y avoir aucun cas où l'âme puisse agir ou pâtir sans que le corps n'y soit impliqué. Par exemple : la colère, le courage, l'appétit et toute sensation en général. S'il y a une exception, penser semble la plus vraisemblable. Mais s'il apparaît que même penser soit imaginer ou soit impossible sans imagination, alors cela aussi exigera un corps comme condition de sa propre existence. (Au contraire) s'il existe une manière d'agir ou de pâtir qui soit propre à l'âme, l'âme sera capable d'existence séparée ; sinon, son existence séparée est impossible ».

ne pas avoir d'opération propre implique non-séparabilité. Or cette interprétation répond au sens évident du texte ; elle est donc excellente, etc. »[1]. Assurément, l'exégèse est défendable ; elle rentre pourtant dans le genre traditionnel de la *pia interpretatio* dont on loue parfois Cajétan d'avoir délivré la théologie. Et qu'on ne l'en croie pas incapable. Dans l'article même où il examine l'inévitable objection : mais Aristote entend ici montrer que, puisque l'âme ne pense pas sans images, elle est inséparable du corps ; ou, si elle en est séparable, elle ne peut pas en être la forme, notre interprête se heurte à l'autorité de Themistius et d'Averroès, qui n'ont pas hésité sur le sens du texte. Evidemment, Aristote entend ici faire voir que, n'exerçant aucune opération à laquelle le corps ne participe en quelque manière, l'âme n'en est pas séparable. A quoi Cajétan répond : « A ces objections il ne faut pas répondre comme si leurs conclusions n'étaient pas vraies, mais plutôt, par respect pour de tels philosophes, il faut interpréter ce qu'ils disent et le ramener à la vérité, bien que peut-être eux-mêmes ne l'aient pas vue »[2].

Nous sommes ici au centre du problème, à la fois celui de Cajétan et le nôtre. Au moment de prendre enfin sa propre décision, au livre III de son commentaire sur le *De anima*, après avoir écrit ce que nous avons rapporté plus haut[3] que rien n'interdit que l'âme soit « séparée du corps, immortelle et perpétuelle », Cajétan ajoute : « Ces raisons sont en effet plus fortes que la raison sur laquelle se fonde Aristote pour le nier, savoir, qu'il ne voit dans l'intellect aucune opération à laquelle le corps ne prenne part *(negativa Aristotelis, quia scilicet non invenit in eo opus sine phantasia)* De ce que nous avons dit, il appert que ceci n'est vrai que par accident, et c'est pour cela qu'on ne doit pas s'étonner que même un homme aussi sage s'y soit trompé »[4]. Ainsi, la conclusion qu'Aristote donne comme résultat d'une évidence (l'intellect humain ne pense pas sans image) est ici donnée comme une erreur excusable. Il ne s'agit plus de quelque chose dont Aristote et ses sectateurs tenaient la vérité pour évidente à la lumière de leurs propres principes, mais de l'omission d'une vérité que rien ne les empêchait de voir, sinon l'obscurité naturelle de la question. Cajétan lui-même s'en tient donc à la certitude de la séparabilité de l'âme, certitude elle-même fondée sur cette autre que, bien qu'en fait elle ne pense pas sans images, l'âme intellective exerce une opération à laquelle le corps ne prend aucune part. C'est l'ignorance de cette séparation qui a égaré ses prédécesseurs. Mais laissons Cajétan nous le dire lui-même :

(1) CAJÉTAN, *De anima*, l. 1, éd. COQUELLE, vol. I, p. 37.
(2) CAJÉTAN, *éd. cit.*, vol. 1, p. 35.
(3) Voir plus haut, p. 123, note 1.
(4) CAJÉTAN, *De anima*, éd. 1583, fo. 153 v-154 r.

« Substantia enim intellectiva est separata separatione dependentiae substantialis in essendo, et hoc ex se. Intellectus autem est separatus separatione actuationis, quia non actuat corpus ; sed omnis separatio intellectus secundum non actuationem et secundum independentiam oritur ex illa simplici separatione animae, qua in se immaterialiter subsistens potest per se solam operari. Et ignorantia hujus separationis Aristotelem, Alexandrum, Averroem caeterosque sequaces a vero abduxit. Haec enim est, quae elevationem animae supra materiam et corpus ponit, actum corporis salvat, et cum hoc sine corpore operantem et potentem subsistere, etc. ». (Ed. 1583, lib. III, f. 156 r).

La position de Cajétan est claire. Ce n'est pas un averroïsme : il reproche au contraire à Averroès, et à Aristote lui-même, d'avoir manqué la vérité sur ce point. Sa conclusion n'est pas la leur, et il le sait. Pour s'accorder avec eux, Cajétan devrait nier que l'âme intellective de chaque homme soit séparable de son corps, or il affirme au contraire qu'elle l'est. Seulement, il croit pouvoir justifier *sa* conclusion à partir de *leurs* principes. Ces philosophes accordent qu'une opération à quoi le corps n'a pas de part révèle la présence d'une faculté immatérielle, elle-même révélatrice d'une substance immatérielle. Tout ce qu'il lui faut est établir qu'il existe en l'homme, selon Aristote lui-même une telle opération, d'où suivra l'existence d'une telle faculté et d'une telle substance. L'établir revient en fin de compte pour lui à montrer qu'Aristote ne dit pas le contraire, même dans le texte accablant, cité par Cajétan lui-même, où après avoir affirmé que l'intellect ne pense pas sans image, le philosophe déclare que si l'intellect est imagination, *ou s'il n'opère pas sans image*, il n'est pas séparable. Pour sortir de là, Cajétan a l'audace d'accuser d'équivoque ceux qui, suivant le sens obvie du texte, pensent qu'il s'applique à l'âme, alors que, selon lui, il ne s'applique qu'à l'intellection. Il se juge là-dessus d'accord avec Averroès, Albert le Grand et saint Thomas ; ce qui est ici en cause, dit-il, est l'intellection, non pas la substance de l'intellect[1]. Si le corps est ici requis, ce n'est pas à titre de support de l'âme, mais de

(1) « Advertendum itaque est quod ly ' hoc ' in consequente positum, ut Averroi, Alberto et sancto Thomae placuit, demonstrat non substantiam intellectus, sed intellectionem ; ita quod sensus conditionalis est : si intelligere est phantasia aut non sine phantasia, non erit hoc, id est intelligere, sine corpore. Et hinc patet solutio objectionum ad oppositum : quia aequivocant dum supponunt quod ly ' hoc ' demonstret animam ». CAJÉTAN, *De anima*, livre I, éd. COQUELLE, vol. I, p. 43. On ne sait que dire. Que l'on veuille bien se reporter au texte d'Aristote (*De anima*, I, 1, 403 a 2 - b 16) en partie cité plus haut, p. 124, n. 2. Nous ne parvenons pas à imaginer comment on peut l'interpréter ainsi. Voir en particulier les lignes 10-11 : s'il existe une action ou passion propre à l'âme, « l'âme sera capable d'existence séparée ». Si donc il apparaît que l'intellection est une opération propre à l'âme (c'est-à-dire « impossible sans imagination », l. 9) la conclusion devra être que l'âme peut exister à part. Le sens nous paraît clair, mais existe-t-il un seul texte dont le sens ne prête à aucune discussion ?

serviteur : « Intellectus autem noster de facto creditur quod sit absque corpore sustentante : quia immaterialis forma est ; non autem absque corpore ministrante »[1].

Des études très détaillées seraient requises pour définir la position personnelle de Cajétan à l'égard des trois grandes autorités dont il se réclame. Nous n'avons à considérer ici que celle de saint Thomas. Cajétan sait qu'en ce qui le concerne, Thomas a pris la conclusion d'Aristote au pied de la lettre et l'a tenue pour absolument vraie de l'âme unie au corps : « Sanctus Thomas autem tenet universaliter de anima conjuncta affirmatum ab Aristotele quod sine phantasmate nihil intelligit ». Il est pareillement exact que, ainsi entendue, la proposition laisse entièrement ouverte aux yeux de saint Thomas, la question de savoir si l'intellect, une fois séparé du corps, n'est pas capable de subsister et d'opérer seul[2]. Voilà pour Cajétan toute la question. Quand on tient compte de ce fait, tout s'éclaire. « Ce qui en trompe beaucoup, c'est qu'ils interprètent ces propositions conditionnelles (d'Aristote) comme s'appliquant à l'intellection que nous éprouvons en nous-mêmes, alors qu'il faut les entendre de l'intellection de notre âme absolument parlant, non pas dans cet état-ci ou dans un autre, ni considérée sous tel aspect ou sous tel autre. Tenons cette lumière droit devant nos yeux, tout apparaîtra vrai, tout s'accordera »[3].

A ce moment où tout paraît s'éclairer, Cajétan formule un doute soulevé déjà par Thémistius, dont ni lui ni personne dont Cajétan se souvienne n'a fourni la réponse. On l'attend d'ailleurs encore aujourd'hui. Ce doute, vraiment remarquable nous semble-t-il, consiste à se demander : supposant démontré que l'intellect ait une opération propre, en quoi cela prouve-t-il sa séparabilité ? Avec une remarquable continuité de vues, notre interprète cherche une réponse dans le texte même d'Aristote qui, jusqu'à preuve du contraire, n'a jamais rien fait pour assurer la possibilité d'une survie des âmes après la mort. Cajétan eut pu invoquer ici l'acte d'être posé par Thomas d'Aquin, et qui, précisément, explique pourquoi une substance intellectuelle, si elle existe en vertu de son propre *esse*, continue naturellement d'exister. Mais Cajétan n'en fait rien. Il ne semble pas voir que, pour qu'une substance incorruptible continue d'exister, il faut d'abord qu'elle ait l'existence. Ceci n'est pas aveuglement de sa part. On s'étonnerait plutôt qu'après l'avoir évité partout, Cajétan invoquât soudainement ici l'*esse* thomiste comme une sorte de *deus ex machina*. Aussi ne le fait-il pas. Simplement, il recourt à une distinction de plus afin de montrer que, dans le texte redoutable dont il s'agit et auquel il faut bien toujours revenir, Aristote n'a pas entendu dire : si l'âme a une opération en quoi que ce soit liée à la présence d'un phantasme,

(1) CAJÉTAN, *De anima*, livre I, éd. COQUELLE, p. 44.
(2) CAJÉTAN, *op. cit.*, éd. COQUELLE, vol. I, p. 45.
(3) CAJÉTAN, *op. cit.*, éd. COQUELLE, p. 47.

mais bien : « si l'âme a une opération propre, et qui ne lui soit pas commune avec le corps, soit comme organe soit comme objet, il suit de là qu'elle est séparable »[1]. Rien ne serait plus vain que de porter de l'eau à l'océan dialectique des commentaires d'Aristote. Comment prouver que l'interprétation des textes à laquelle s'arrête Cajétan lui est dictée par le souci de laisser ouverte une voie d'accord possible avec le Philosophe ? Comment prouver que, dans son cas aussi, l'exégèse des textes résulte de la doctrine plutôt qu'elle ne la fonde ? En pareilles matières, où le sens des termes est largement à la disposition de celui qui en use, il est vain de chercher la démonstration.

Il est au contraire possible de constater les situations. Dans le cas de Cajétan, bien qu'elle ne soit pas simple, la situation est claire. Après avoir tant peiné pour que la conséquence vers laquelle il se dirige ne soit pas évidemment incompatible avec les principes posés par Aristote, il finit par définir ses propres conclusions au troisième livre de son étude du *De anima*. On en reconnaîtra sans peine l'origine en la lisant. Après avoir rappelé qu'il existe, d'une part, des formes matérielles incapables de subsister en elles-mêmes et, d'autre part, des formes intellectuelles séparées de toute matière dans leur être comme dans leurs opérations, Cajétan propose d'introduire entre elles un type de forme intermédiaire :

« dicimus rationabile medium ponitur forma secundum esse independens a materia, et tamen communicans secundum esse in materia, quia ex independentia habet quod non est educta de potentia materiae, et ex communicabilitate quod in materia sit, et quod materia participet esse illius. Talem autem formam fatemur esse animam intellectivam, ita quod sic solum salvatur, et quod est vere immaterialis et intellectualis, et per hoc habens opus proprium, et immortalis, et quod est vere forma specifica hominis numerata ad numerationem hominum ». (Ed. 1583, livre III, f. 154 r.).

Une fois encore, bien que cette sorte de profession de foi rappelle celles des averroïstes, Cajétan ne l'est en aucun sens. Matériellement, ce qu'il soutient est l'ensemble des conclusions de saint Thomas sur la question. Formellement, il les soutient au nom d'une interprétation d'Aristote entièrement différente de cette qu'Averroès avait soutenue et à laquelle il fallait adhérer pour se réclamer à bon droit de sa doctrine. On aurait bien de la peine à prouver que Cajétan était aristotélicien, car à supposer même que son exégèse du texte clef[2] soit justifiable, introduire comme il le fait, entre les formes matérielles et les formes intellectuelles séparées, une troisième classe de formes dont Aristote lui-même ne dit mot, est prendre avec l'aristotélisme une liberté aussi grande que celles que

(1) Cajétan, *De anima*, livre I, éd. Coquelle, vol. I, p. 48. — Sur la question posée par Themistius, *op. cit.*, vol. I, p. 47.

(2) Aristote, *De anima*, I, 1, 403 a 8-11.

saint Thomas s'était permises. En fait, c'est l'une d'elles. La classe intermédiaire de formes intellectuelles introduite par Cajétan entre les formes matérielles d'Aristote et ses Intelligences Séparées correspond exactement à la classe des âmes humaines, substances intellectuelles séparables mais non séparées, telles que les avait décrites saint Thomas d'Aquin.

Reste alors, semble-t-il, que Cajétan soit un Thomiste, mais à cela aussi il y a des difficultés. D'abord, on aura sans doute remarqué l'insistance de Cajétan à soutenir que, selon Aristote, l'intellect n'est pas l'acte d'un corps : *non actuat corpus* (f. 151 r) ; *propter hoc quod (intellectus) nullius corporis sit actus* (f. 153 v) ; *intellectus autem est separatus separatione actualionis, quia non actuat corpus* (f. 156 r). Assurément, il y a un sens acceptable de cette proposition dans la doctrine de saint Thomas : l'âme humaine n'est pas une forme corporelle au sens où le sont les formes qui ne peuvent subsister à part de leur matière. Peut-être est-ce là tout ce que veut dire Cajétan, mais il est assez curieux que sa manière de s'exprimer à ce sujet soit si régulièrement ambiguë. Saint Thomas enseigne que l'âme est la forme du corps ; on voit mal comment elle peut en être la forme sans en être l'acte, ou sans l'actuer. Un article de la *Summa theologiae* (I, 76, 1) rédigé en termes presque provocants, met précisément l'accent sur cette fonction de l'âme intellective. Il s'agit de savoir « si le principe intellectif est uni au corps comme sa forme ? » Bien entendu, Thomas connaît et cite les textes d'Aristote (*De anima* III, 4, 489 b 5) qui nient que l'intellect puisse être uni au corps à titre de forme ; en effet, *intellectus est separatus*. Pourtant, Thomas lui-même répond à la question par l'affirmative. L'intellect, dit-il, est la forme du corps humain : *necesse est dicere quod intellectus qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma.*

Quelles que soient les raisons qui, dans l'esprit de Cajétan, justifient son langage, il reste que sa propre position revient à affirmer une notion de l'âme humaine permettant de lui attribuer l'immortalité personnelle que lui reconnaît Thomas d'Aquin, mais au nom de principes empruntés du seul Aristote, qui ne la lui a jamais attribuée. Ceci aussi, Cajétan le sait. Chez Aristote, dit-il, il est clair que l'âme ne préexiste pas à son corps ; mais de savoir si elle lui survit, c'est un point que le Philosophe a laissé dans le doute : « Aristoteles manifeste putavit animam intellectivam non esse ante corpus, et sub dubio reliquisse an sit post, facile patet conferenti. Haec quoad Aristotelem »[1]. Impossible d'affirmer que telle entreprise soit fatalement vouée à l'échec. C'était du moins jouer la difficulté et l'on ne s'étonne pas trop qu'après cet ultime effort pour se convaincre lui-même qu'il tenait une démonstration de l'immortalité de l'âme fondée sur des principes authentiquement aristotéliciens, Cajétan se soit aperçu que sa méthode en justifiait tout au plus la possi-

(1) CAJÉTAN, *De anima*, livre III, éd. 1583, fo 153 r.

bilité, peut-être moins encore si l'on s'en rapporte aux textes désenchantés de la fin.

Nous pouvons à présent revenir aux questions posées au commencement de cet essai. Chez Cajétan apparaît un souci nouveau de critique historique dont on ne trouve guère de traces chez Thomas d'Aquin. Nous l'avons dit, Thomas ne se fait pas scrupule d'affirmer que sa propre conception de l'âme humaine, substance intellectuelle capable de subsister sans le corps, est conforme à l'enseignement d'Aristote. Il y a là de quoi confondre un esprit moderne s'il est tant soit peu soucieux des droits de la vérité historique. On citerait aisément chez saint Thomas d'autres cas de semblables annexions doctrinales, opérées avec une désinvolture qui confond parfois son lecteur. On s'y habitue pourtant et l'on finit par ne même plus s'apercevoir, en lisant saint Thomas, qu'on a progressivement cessé de l'entendre comme un témoin historique. Il s'agit chez lui bien rarement d'histoire spéculativement désintéressée ; il parle presque toujours en théologien et en philosophe, presque jamais en historien. Si le goût de l'histoire pratiquée pour elle-même est requise par la notion d'humanisme, on ne trouve pas d'humanisme historique chez saint Thomas d'Aquin.

Chez Cajétan, un changement se laisse voir. Que saint Thomas ait réellement eu de telles illusions sur Aristote, ou qu'il ait simplement voulu les avoir, il est certain que Cajétan ne les partage pas. Il ne prétend pas, comme Thomas d'Aquin, qu'il peut trouver toute faite chez Aristote cette notion d'une substance qui, incapable de penser sans images, est pourtant capable de subsister sans son corps. Une « substance intellectuelle qui soit la forme d'un corps », voilà certainement un monstre aristotélicien que Cajétan ne prétend pas trouver chez Aristote. Cajétan sait fort bien, ce que saint Thomas ignore ou veut ignorer, que lorsqu'il dit que l'intellect est ' séparé ', Aristote entend par là même en refuser la possession personnelle à chaque individu de l'espèce humaine pris en particulier. Pour laisser Thomas hors de la controverse, disons que Cajétan a eu affaire, dans la personne de Sylvestre de Ferrare et de Javelli par exemple, avec des théologiens persuadés que ce qu'ils estimaient être vrai ne faisait qu'un avec la pensée authentique d'Aristote, au lieu que Cajétan lui-même s'attachait, avec un souci louable de l'histoire, à distinguer les deux problèmes. Ce que l'on nomme sa méthode de théologico-humaniste semble précisément avoir été cet effort pour obtenir une exégèse historiquement correcte de la pensée aristotélicienne et pour ne pas sacrifier la vérité historique au profit, d'ailleurs bien incertain en pareil cas, de la vérité du philosophe et du théologien[1].

(1) « A la différence de Cajétan, respectueux mais indépendant, l'étude que le Ferrarais (Sylvestre de Ferrare) entreprend de la pensée historique d'Aristote demeure ce qu'elle est chez les autres scolastiques. La méthode théologico-humaniste d'un

Tout ceci nous semble justifié par l'examen des faits. Le difficile est d'interpréter correctement ces vérités. S'il s'agit seulement de l'exégèse historique d'Aristote, on savait depuis longtemps, par les soins des averroïstes, que le sens de la doctrine du Stagyrite n'était pas celui que lui attribuait Thomas d'Aquin. Il est naturel qu'on se soit avisé qu'à ce compte, l'averroïsme latin peut être tenu pour une sorte de mouvement humaniste[1]. Là encore, que chacun se sente libre, mais si l'on acceptait d'aller jusque-là, il faudrait se demander si Averroès et les Averroïstes se sont intéressés à l'exégèse d'Aristote par souci d'histoire et de vérité historique? Jamais interprètes d'un philosophe n'ont été plus certains de la vérité fondamentale de la doctrine qu'ils étudiaient. Pour eux, Aristote n'était pas un objet d'histoire, il était le Philosophe et sa doctrine était la philosophie. En louant Cajétan, comme il mérite d'en être loué, pour avoir enfin compris qu'Aristote n'avait sans doute pas été le bon thomiste qu'imaginaient beaucoup de ses confrères, souvenons-nous que lui non plus ne déférait en cela à aucune curiosité historique désintéressée. Cajétan tenait Aristote, non certes pour infaillible, mais pour le représentant de la vérité philosophique accessible à l'homme le moins imparfait qui fût. Tel que lui même le concevait, l'Aristote véritable était très différent de celui de saint Thomas d'Aquin, mais lui aussi s'intéressait au Philosophe en philosophe beaucoup plus qu'en historien. C'était la vérité de la philosophie qu'il cherchait dans la vérité de l'histoire. Quelque qualificatif qu'on accole à son nom, il semble que telle ait été la réalité.

On chercherait en vain chez Cajétan une discussion des thèses fondamentales de l'aristotélisme libre de toute préoccupation spéculative. Pour nous en tenir au problème que nous avons pris en exemple, Cajétan ne se demande pas ce qu'a pensé Aristote touchant l'immortalité de l'âme simplement en vue d'établir un fait historique, et s'en tenir là. Il ne se demande pas avec curiosité, comme nous faisons à propos du

Thomas de Vio ne semble pas l'avoir effleuré. Nulle part on ne retrouve au cours de ces lignes une exégèse de la pensée aristotélicienne, différence de l'exposé de ce que notre dominicain pense être philosophiquement vrai. Pour lui tout cela ne fait qu'un, et à aucun moment de son travail il ne donne l'impression d'avoir admis la possibilité de disjoindre le binôme : Aristote-Vérité ». M.-H. Laurent, *Introduction*, p. xlix.

(1) On trouvera des suggestions en ce sens dans R. A. Gauthier, *Trois commentaires ' averroïstes ' sur l'Ethique à Nicomaque*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire...*, 16 (1947-1948) 335-336. Nous n'entendons pas critiquer ces conclusions qui impliquent une vue très générale d'un important secteur de la pensée médiévale. Il s'agit seulement de ne pas les accepter sans en avoir pesé les termes. Ceux que, à tort ou a raison, nous nommons aujourd'hui les , humanistes ', ont en général détesté les averroïstes comme la plus sèche et la moins humaine entre toutes les sectes de dialecticiens. Pétrarque illustrerait assez bien la réaction spontanée d'un humaniste à leur égard. Mais, redisons-le, il n'y a pas de définition officielle des mots ' renaissance ' et ' humaniste '.

mythe du *Phèdre*, que pense exactement Platon? Ou encore, comme nous faisons à propos d'Aristote lui-même : combien y a-t-il dans sa doctrine de moteurs immobiles? Pour Cajétan, ce qui est en cause est un problème proprement spéculatif aussi intéressant pour la philosophie que pour la théologie. Il s'agit pour lui de savoir s'il est possible de trouver, dans Aristote et quoi que lui-même ait pensé du problème, un point de départ philosophiquement assuré pour démontrer l'immortalité personnelle des âmes.

La discussion de ce problème aurait pu conduire Cajétan a des résultats intéressants et aussi profitables à l'histoire qu'à la philosophie. Il aurait pu se demander ce qu'il y a dans les preuves de l'immortalité de l'âme proposées par saint Thomas et souvent appuyées par lui de l'autorité d'Aristote, qui puisse légitimement se réclamer de ce patronage? L'intérêt d'une telle enquête eut été double. D'abord, elle eut rétabli une vérité qui, pour n'être qu'historique, n'en a pas moins droit au respect. Il n'y a pas de vérité de deuxième zone. Philosophiquement parlant, il est sans intérêt de savoir si un principe, un argument ou une conclusion peuvent ou non se réclamer légitimement d'Aristote ; la seule chose qui importe au philosophe est que le principe soit vrai, l'argument correct et la conclusion justifiée. Seulement, si l'on affirme qu'Aristote a attribué à chaque homme une âme intellective qui, bien qu'elle soit la forme de son corps, en est néanmoins séparable et capable de lui survivre, on pose une affirmation historique et il devient important de savoir si elle est vraie, parce que, en principe, on ne doit rien affirmer que de vrai.

Il est tout à fait certain que, parmi les contemporains de Cajétan qui s'opposaient à sa méthode, la plupart étaient incapables de distinguer entre Aristote et saint Thomas. Puisque Aristote était la vérité, il était pour eux impossible de dissocier saint Thomas d'Aristote sans le dissocier de la vérité. Mais, précisément, Cajétan semble avoir pensé à peu près comme eux sur ce dernier point. Aristote se confondait si bien avec la vérité dans son esprit, au moins quand il s'agissait de la méthode et des principes, que lorsqu'il s'est aperçu que saint Thomas avait suivi sa propre voie au lieu de suivre celle d'Aristote, Cajétan est rentré dans la voie d'Aristote et a même tenté d'y ramener saint Thomas. Il est souvent difficile de savoir, dans les écrits de saint Thomas, si c'est Aristote ou saint Thomas qui parle. Il est encore bien plus difficile, dans le commentaire de Cajétan, sur la *Summa theologiae*, de savoir si celui qui parle est Cajétan ou saint Thomas d'Aquin. Les théologiens thomistes qui, sans en trop bien comprendre les détails, assistaient au spectacle, sont excusables d'en avoir conçu quelque inquiétude. Leur point de vue aussi a droit d'être compris par ceux qui après avoir raconté ces controverses, désirent les juger.

Par un travail d'une étonnante habileté qu'on peut suivre tout au long de son commentaire sur la *Somme théologique*, à l'aide de légers déplа-

cements de perspectives[1], à la faveur de modifications de vocabulaire à peine perceptibles et qui, lorsqu'on les note, passent d'abord pour des précisions et des progrès, mais plus efficacement encore par un art admirable de ne pas prendre en considération ce qui ne lui convient pas dans la doctrine du maître, Cajétan a mis en circulation un Thomisme ramené aux normes de l'aristotélisme dont saint Thomas s'était si heureusement évadé. Reconnaissons que saint Thomas aurait pu se libérer d'Aristote sans faire de lui un thomiste. L'indifférence de saint Thomas envers l'histoire a été prodigieuse. Cajétan eût accompli un grand progrès historique en rendant Aristote à lui-même, mais ne semble pas avoir soupçonné quel recul il faisait subir à la métaphysique quand, au lieu de rendre aussi Thomas d'Aquin à lui-même, il prétendait ramener le thomisme aux dimensions d'un aristotélisme définitivement dépassé.

Cajétan se souciait si peu d'histoire qu'il n'a même pas songé à entreprendre cette œuvre double de critique historique. Il avait d'autres soucis. En vertu des constitutions dont il avait la garde, Cajétan connaissait admirablement, et d'expérience personnelle, les obstacles divers qui s'opposaient à la diffusion du thomisme dans les écoles de son temps. L'un d'eux au moins n'était que trop réel. En grande partie, à l'exemple de saint Thomas lui-même, le thomisme continuait alors de se présenter comme une sorte d'aristotélisme, modifié à certains égards, mais fidèle pour l'essentiel à la pensée du Philosophe. Sur ce terrain, la partie était perdue d'avance. Elle l'était particulièrement contre les averroïstes et les alexandristes qui, quelles que fussent leurs propres déviations avaient beau jeu à prouver qu'on ne saurait être à la fois un aristotélicien authentique et un fidèle disciple de saint Thomas. Que pouvait à cela Cajétan? Soutenir la philosophie de saint Thomas contre celle d'Aristote? Cela nous est facile à dire en un temps comme le nôtre, mais si nous avions vécu au XVI^e^ siècle pareille idée ne nous serait pas venue à l'esprit[2].

(1) Nous nous permettons de renvoyer à notre étude, écrite indépendamment de celle-ci, *Note sur le 'revelabile' selon Cajétan*, in *Mediaeval Studies*, 15 (1953) 199-206. Nous consultions simplement Cajétan sur le sens de la lettre de *Summa theologiae*, I, 1, 1. Jamais commentateur ne nous a paru plus obscur et plus difficile que son texte. Il nous a fallu bien du temps pour nous apercevoir que, loin d'interpréter, Cajétan s'employait à nous conduire vers une notion personnelle de l'objet de la théologie, si bien qu'il faut essayer de comprendre ou Cajétan à part ou Thomas à part, mais non point d'expliquer l'un par l'autre. Les distinctions qu'il introduit si habilement n'ont pas pour objet de faire mieux comprendre la pensée de saint Thomas mais de lui substituer la sienne. Ici encore la vigilance de Bañes n'a pas été en défaut : *art. cit.*, p. 205, note 19.

(2) On notera la formule significative employée par le P. M.-H. Laurent, en rapportant la rétractation de Nicolas Vernias. S'appuyant « sur l'autorité de l'Église », Vernias aurait rétracté « comme *aliena ab intellectu Aristotelis* ce qu'il avait enseigné concernant l'unité de l'intellect et l'immortalité de l'âme ». *Introduction*, p. XII, et note 2. On se demande aujourd'hui quel intérêt religieux peut bien avoir pareil problème ? Il paraît

Théoriquement parlant, Cajétan aurait pu dire aux aristotéliciens de toute catégorie : vous avez raison, Thomas d'Aquin a profondément transformé la métaphysique d'Aristote, et je ne m'étonne pas que vous ne la reconnaissiez plus dans sa propre doctrine, mais il vaut mieux dire la vérité avec Thomas d'Aquin que de fermer les yeux sur elle pour suivre Aristote.

Cajétan ne l'a pas fait et l'on voit mal comment il aurait pu songer à le faire. Une conviction profonde lui était commune avec les averroïstes, les alexandristes et les thomistes : Aristote avait dit vrai, pour l'essentiel, en toute matière dont la raison naturelle est juge. Dire que saint Thomas avait eu raison là même où il avait dépassé Aristote, c'eût été soutenir une thèse alors incroyable à tous et à laquelle Cajétan lui-même ne croyait pas. Là où, en matière de philosophie, Thomas s'était flatté à tort d'avoir avec lui l'autorité d'Aristote, ses disciples les plus fidèles eux-mêmes auraient sans doute conclu que s'il s'était par mégarde écarté de la doctrine d'Aristote, Thomas s'était éloigné du droit chemin de la vérité philosophique. En fait, Cajétan a entrepris une œuvre toute différente : placer saint Thomas, ou plutôt le thomisme, sur un terrain tel qu'il devînt possible d'en maintenir les conclusions sans s'exposer au reproche justifié d'avoir trahi la doctrine authentique d'Aristote. Cela, du moins, on ne peut contester que Cajétan l'ait fait dans la mesure où cela pouvait se faire. Quant à tenir son entreprise pour un effort « en vue de renouveler la méthodologie d'une scolastique décadente », ou même pour une « œuvre de régénération intellectuelle », ce sont là des questions qui dépassent de loin le niveau de la constatation historique. Nos propres remarques là-dessus ne prétendront donc pas dépasser le niveau de l'opinion.

Pour apprécier équitablement l'œuvre de Cajétan, il faut s'assurer aussi exactement que possible de ce qu'elle fut. Le problème de l'immortalité de l'âme constitue une expérience de choix à cet égard. On y voit Cajétan à l'œuvre, stérilisant la métaphysique de saint Thomas par une savante opération pratiquée sur la notion même du premier principe et la réduisant à une ontologie où les substances n'ont plus d'acte d'exister. On l'y voit se dépouiller volontairement des ressources que le thomisme de saint Thomas, et lui seul, mettait à sa disposition pour résoudre le problème. On l'y voit enfin dépenser des trésors d'ingéniosité dialectique et d'érudition historique pour aboutir, à quoi? Non certes à la doctrine d'Aristote sur l'immortalité de l'âme, mais à une conclusion empruntée de saint Thomas, si bien qu'après avoir refusé les notions qui rendaient cette conclusion possible dans le thomisme, Cajétan espère l'obtenir de notions empruntées du seul Aristote, qui ne l'a pas enseignée.

au contraire certain qu'à la fin du moyen âge mettre en doute l'orthodoxie d'Aristote ait paru aux yeux de plusieurs une sorte de menace contre la vérité chrétienne.

Le résultat de l'expérience est sous nos yeux : Cajétan n'a pas réussi à se convaincre lui-même. Faut-il après cela s'étonner que ses contemporains aient hésité à le suivre? On ne peut être surpris des résistances auxquelles il s'est heurté dans son Ordre quand on voit le peu de chose qui lui restait en mains pour le mettre à la place de saint Thomas. L'école dominicaine, puisque l'expression est devenue courante bien que le sens en soit fort vague, ne s'est refusée à aucun progrès en n'acceptant pas d'imiter l'exemple de Cajétan. Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin, lui, avait réalisé un progrès métaphysique et théologique considérable en sortant ces deux sciences de l'ornière aristotélicienne où l'averoïsme latin travaillait à les retenir. Si l'on veut bien remuer un peu son imagination historique, on verra peut être que deux noms symbolisent la libération de la pensée occidentale : Thomas d'Aquin, dont la théologie a libéré la métaphysique de la routine aristotélicienne des écoles, et René Descartes dont la mathématique a libéré la science de la physique qualitative d'Aristote. De telles vues ne seront jamais prises en considération par les spécialistes de l'histoire de la philosophie moderne, que, pour la plupart, une ignorance invincible du moyen âge protège efficacement contre elles. Mais les historiens de la philosophie médiévale, sans prendre au pied de la lettre des formules que leur généralité voulue ne permet pas d'accepter comme des vérités démontrables, pourraient utilement s'attacher à en discuter le sens positif.

Car il y a au moins un aspect sous lequel la première de ces deux propositions correspond à une réalité historiquement observable. Au prix d'une indifférence souveraine envers l'histoire, que nous ne tenons pas nous-même pour un bien, Thomas avait créé au XIII^e siècle une vue philosophique du monde profondément différente de celle des Grecs sous l'autorité desquels il l'a abusivement abritée. De là un imbroglio dont nous ne sommes pas encore sortis. Quand il constitua sa théologie, Thomas ne prévoyait pas qu'elle deviendrait la norme de l'enseignement dans son

(1) Une sorte d'expérience historique pourrait être tentée pour chercher s'il existe, en fait, une connexion entre la notion d'acte d'être et celle d'immortalité de l'âme dans les doctrines qui se réclament d'Aristote. On ne saurait dire *à priori* ce qu'il en est. Duns Scot n'admet pas la notion thomiste d'*esse;* il tient aussi que l'immortalité de l'âme n'est pas démontrable, et il l'affirme à la suite d'une réfutation expresse de la preuve thomiste qui se fonde sur la notion d'acte d'être (*Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, J. Vrin, 1952, pp. 586-587). Le sort des deux thèses a donc été historiquement lié, en fait, indépendamment de Cajétan, et dans des textes qu'il connaissait fort bien. Un autre cas intéressant à étudier serait celui d'Hervé Nédellec, un autre Ministre Général des Frères Prêcheurs, par conséquent un grand « thomiste », d'autant plus que Thomas fut canonisé sous son généralat (1323). Pourtant Hervé ne croyait pas non plus à la composition d'essence et d'acte d'être et l'on nous assure que Spina et Javelli ont reproché à Cajétan d'avoir dévié vers les positions d'Hervé et de Duns Scot (M.-H. Laurent, O. P., *Introduction*, p. LI). Nous ne savons s'il existe une relation de cause à effet entre ces deux positions chez Hervé de Nédellec.

Ordre. Lorsque le fait se produisit, les Dominicains se trouvèrent aux prises avec un curieux dilemme. De quelle manière devaient-ils manquer à la doctrine qu'ils avaient devoir de respecter? Saint Thomas avait prétendu que son enseignement s'accordait avec celui d'Aristote ; on ne pouvait l'en croire, mais fallait-il, pour répondre à ses intentions véritables, trahir sa propre doctrine pour la mettre d'accord avec l'Aristote qu'elle faisait profession de ne pas contredire, et souvent de suivre? Ou bien fallait-il au contraire se séparer résolument d'Aristote pour sauvegarder la pensée personnelle de saint Thomas d'Aquin? On ne saurait vraiment blâmer les adversaires de Cajétan pour avoir refusé d'imposer ce recul à la pensée métaphysique et si l'on regrette sincèrement qu'ils n'aient pas trouvé moyen de sauver les progrès accomplis par la philosophie sans refuser à l'histoire celui qu'il était pour elle urgent d'accomplir, on devra se souvenir que, de son côté, Cajétan non plus n'avait pas su restaurer la vérité de l'histoire sans sacrifier celle de la philosophie.

Les historiens de l'avenir verront plus clair que nous dans cet épisode important de la lutte des idées à l'aube des temps modernes. S'ils ont le goût de juger, ils seront mieux placés que nous pour le faire. Personnellement, nous ne voyons aucun intérêt, en l'occurrence, à porter condamnation contre personne. Toute grande œuvre est un signe de contradiction. Aujourd'hui encore certains tiennent le commentaire de Cajétan pour le *corruptorium Sancti Thomae* le plus efficace que l'on ait jamais composé ; d'autres, au contraire, l'impriment avec le texte de la *Somme* pour lire le texte à sa lumière. Nous ne sommes donc guère plus avancés à cet égard qu'on ne l'était au XVI^e^ siècle. Il ne manque pas d'excellents esprits pour croire encore que la doctrine de saint Thomas fut essentiellement la même que celle d'Aristote. Ils puisent même dans cette certitude une joie toujours nouvelle, et si l'on se risque à la mettre en doute, ils s'en inquiètent, parfois même s'en indignent. Ce sont généralement les mêmes qui ne voient aucune différence essentielle entre la doctrine de Cajétan et celle de saint Thomas d'Aquin.

Étienne GILSON.

THE CREATION AND CREATOR OF THE WORLD ACCORDING TO THIERRY OF CHARTRES AND CLARENBALDUS OF ARRAS

The literary sources

Thierry of Chartres presents his theory on the creation of the world in an interesting commentary on the opening chapter of the book of *Genesis*. His authorship of this short treatise might still be uncertain, if we did not possess a letter prefixed to the text in which the writer declares : Direxi igitur Vestrae Sublimitati libellum quem magister Theodericus, doctor meus, de sex dierum operibus edidit, quem Roma jam suis commisit archivis[1]. The high personage, a lady, to whom the letter and Thierry's treatise were sent may, as B. Hauréau suggests, be either Beatrice of Bourgogne, married to the emperor Frederic Barbarossa in 1156, or Mathilda of England who was first married to the emperor Henry V and later to Geoffrey of Anjou[2]. The writer of the letter claims that her skill had united in unfeigned love the three classes : the clergy, the army and the people. Her renown, therefore, was « famous and glorious, hardly limited to the boundaries of Europe ».

It seems that the writer who describes master Thierry as *doctor meus* had not been asked to send the work. He admired in her « both her love and knowledge of letters » and considered the book a « philosophical gift » in response to her outstanding generosity *(liberalitas)* which surpassed all « imperial munificence ». To add to this unrequested token of esteem, he decided to append a « little tractate » of his own which, he notes, was based on Thierry's lectures on the same subject. He modestly

(1) B. Hauréau, *Notices et extraits* I (Paris, 1890), p. 49, transcribed from *Ms.* Paris, B. N., *lat.* 3584. A new edition is found at the end of this article.

(2) B. Hauréau, p. 51. The reason for this suggestion is seen in the sentence : Quis enim tantam dominam non velit muneribus quibus possit honorare, cujus inter ceteras virtutes liberalitas omnem *imperialem* supergressa est munificentiam ? Beatrice died on Nov. 15, 1184 ; Mathilda on Jan. 30, 1164. According to A. Clerval, *Les Écoles de Chartres au Moyen-Age* (Chartres, 1895), p. 193, the work was sent to the empress Mathilda. M. Manitius, *Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters* III (Munich, 1931), p. 199, seems just as certain that it was sent to Beatrice.

claims that « unable to handle the scythe, I gathered the ears that fell to the earth under the strokes of the robust reaper ». Whatever is praiseworthy in it, we are told, should be credited to the master rather than to his student who only desires credit for a special endeavour to reconcile « most views of the philosophers » with the Christian truth so that the word of Scripture may even be strengthened by its adversaries.

Both the letter and Thierry's treatise have been known to exist for a considerable time[1] and an edition of both was made by B. Hauréau in 1890[2]. There is no reason to question the identity of *magister Theodericus* with Thierry of Chartres whom the letter describes as *totius Europae philosophorum praecipuus*. As Hauréau rightly puts it : Aucun autre Thierry ne peut être, en effet, mis en cause[3]. Thierry's reputation was indeed very great. John of Salisbury speaks of him as *magister Theodoricus, artium studiosissimus investigator*[4]. Otto of Freising praises him and his brother Bernard as *viri doctissimi*[5]. As early as 1121 Thierry made a name for himself by defending Abelard at the Council of Soissons[6] and in 1148 he is recorded among the *magistri scholarum* who attended the trial of Gilbert of Poitiers at the Council of Rheims[7]. It is also generally held, though not at all certain, that the *magister Theodoricus* to whom Walter of Mortagne addressed a letter concerning the omnipresence of God was no other than Thierry of Chartres[8]. Following a rumour, Walter states at the beginning of his letter : Pervenit ad nos quod dicere soleatis essentiam Dei non ubique adesse[9]. We read, however, in Thierry's tractate on *Genesis* (No. 31 of this edition) : Unde Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur.

In view of the fact that Thierry died no later than 1155[10], we may assume that the *tractatulus*, appended to his work and usually cited as *Liber de eodem secundus*, was written after 1155 because it seems very improbable that a student should take it upon himself to send his professor's work as a gift to a high personage while the author himself was still alive[11]. But who is the author of the *tractatulus* ?

(1) *Hist. lit. de la France* XIII (1869), p. 379.
(2) *Notices et extraits* I (Paris, 1890), pp. 49-50 and 52-68.
(3) *Notices*, p. 50.
(4) *Metal.* 1, 5 ; éd. Cl. C. I. Webb (Oxford, 1929), p. 16.
(5) *De Gest. Frid.* I, 47 ; MGH SS 20, 376.
(6) *Hist. calam.* ; éd. J. T. Muckle, *Mediaeval Studies* XII (1950), 196.
(7) J. Leclercq, ' *Textes sur Bernard et Gilbert de la Porrée* ', *Mediaeval Studies* XIV (1952), 109.
(8) Cf. L. Ott, ' *Unters. zur theol. Briefl. der Frühscholastik* ', *Beiträge* XXXIV (1937), 188 f.
(9) L. D'Achéry, *Spicil.* III (Paris, 1723), p. 522.
(10) J. M. Parent, *La Doctrine de la Création dans l'École de Chartres* (Paris-Ottawa, 1938), p. 15.
(11) According to Clerval, *Les Écoles*, p. 172, Thierry wrote his treatise in 1130-50.

Hauréau thought that it was Thierry of Chartres[1]. M. Manitius and others repeat the error[2]. A. Clerval doubted this attribution and J. M. Parent sides with Clerval[3]. But no attempt has been made to establish who wrote it. The two known manuscripts containing the work do not note the author's name[4]. In the manuscript *lat.* 3584 of the Bibl. Nationale in Paris the treatise was originally without a title. But a note was soon added by a scribe or librarian who wrote after Thierry's tractate : Explicit liber primus. Incipit liber de eodem secundus (fol. 10). In the copy preserved at the library of Cambrai (no. 339) no such addition is found. There is, however, no doubt that this *Liber de eodem secundus* is the work of the student who remarked in the introductory letter that he added his own « little tract » to Thierry's work : Cui operi tractatulum quendam supposui. In accordance with this remark we shall call this work *tractatulus* to distinguish it from the treatise which Thierry himself designates as *tractatus* on two occasions.

The fact that the student refers to Thierry as *doctor meus* will immediately call to mind Clarenbaldus of Arras who in his commentary on Boethius' *De Trinitate* often mentions with pride two of his « venerable professors » : *doctores mei venerabiles*, *Hugo videlicet de sancto Victore et Theodoricus Brito*[5]. Accordingly, such allusions as *meis doctoribus*[6], *nostris doctoribus*[7], *nostri doctores*[8], all refer to Hugh of St. Victor and Thierry of Chartres. In one instance, he uses the term *doctor meus* in the singular which, as W. Jansen has shown, could only apply to Thierry[9]. In our particular case, it is clearly stated that the *doctor meus* is Thierry, not Hugh of St. Victor. In his commentary on Boethius' *De Hebdomadibus* Clarenbaldus manifests his high regard for his former teachers in the same manner[10]. Since both manuscripts in which the *tractatulus* is preserved fail to reveal the author's name, we are compelled to study

(1) *Notices et extr.* I (1890), p. 51. Cf. *Notices et extr.* VI (1893), p. 29.

(2) M. Manitius, *Gesch. der lat. Lit.* III (Munich, 1931), p. 198. P. Duhem, ' *Thierry de Chartres* ', *Rev. des sc. phil. et th.* III (1909), 526.

(3) J. M. Parent, *La Doctrine de la Création* , p. 206.

(4) According to M. Manitius (p. 199) the work is lost.

(5) W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate* (Breslau, 1926), p. 28.

(6) *Ibid.*, pp. 40* et 46*.

(7) *Ibid.*, p. 45*.

(8) *Ibid.*, p. 67*.

(9) *Ibid.*, p. 59.*

(10) N. M. Haring, '*A Commentary on Boethius' De Hebdomadibus by Clarenbaldus of Arras* ' *Studies and Texts* I (Toronto, 1955), p. 9 : secundum meos doctores ; (p. 21) : meis doctoribus visum est. Cf. Jansen, p. 40* : quod nostris doctoribus non est visum. Such references are not entirely unknown in contemporary literature. Thus Peter of Poitiers, *Sent.* IV, 7 (*P. L.*, 211, 1166B), speaks of *magister meus*. The author of *De Septem septenis* refers once to *magistrum nostrum* and twice to *magister meus* (*P. L.* 199, 960A ; 961C ; 963A).

the intrinsic evidence to show that the « little tract » was indeed written by Clarenbaldus.

Although Clarenbaldus was a very versatile writer, we can rightly expect him to express similar thoughts in similar language. In his *tractatulus* (No. 20 of our edition) he offers an argument to prove the existence of primordial matter by successively abstracting the various forms which enter into the formation of a bronze statue. After arriving at the last form in this process he concludes : Et quod remanebit non nihil est. Est enim materia informis : id nimirum quod Plato dicit esse inter aliquam et nullam substantiam[1] ; Aristoteles autem aptitudinem et carentiam sive corpus incorporeum[2]. In his commentary on Boethius' *De Trinitate*, Clarenbaldus goes through the same process of mental abstractions and ends with the conclusion : Non nihil erit quod supererit. Hoc autem est materia informis quam Plato inter aliquam et nullam substantiam esse pronuntiavit, Aristoteles aptitudinem et carentiam dicere non dubitavit[3].

In the anonymous commentary, called *Librum hunc*, we read in a similar context : Cum ergo dicitur « res possibilitate est », idem est ac si dicatur « ipsa quidem non est sed esse potest ». Cum ergo dicitur « res actu est », idem est ac si dicatur « est ». Bene ergo Plato materiam inter nullam et aliquam dicit esse substantiam[4]. After a brief explanation the author declares : Aristoteles vero materiam appellat corpus incorporeum[5]. If we turn to the anonymous commentary on Boethius' *De Trinitate*, preserved in manuscript *lat.* 14489 of the Bibl. Nationale in Paris, we find the short statement : Materia vero est mutabilitas. Ipsa tamen inter aliquid et nihil est, sicut in Platone dicitur[6]. Nothing is said concerning the Aristotelian terms.

Our comparison shows that Clarenbaldus and the author of the *tractatulus* approach and handle the question in a manner distinctly different from that of the other two authors who definitely belong to the same school. In his commentary on *De Trinitate* Clarenbaldus uses the example of two statues, one of bronze and one of wood, and introduces it with the words : Sint in medio positae duae statuae...[7] The author of the *tractatulus* (No. 20) adopts the same pattern of thought : Ponatur in

(1) *Timaeus* (Chalcidio interpr.), 24 ; éd. W. A. Mullach, *Fragm. Phil. Graec.* II (Paris, 1867), p. 179 : informem capacitatem... inter nullam et aliquam substantiam. Cf. William of Conches, *In Tim. Platonis* ; éd. Parent, p. 173.

(2) Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 284 (carentia) and 286 (corpus incorporem) ; ed. Mullach, p. 242.

(3) Jansen, p. 44*.

(4) Jansen, p. 11*.

(5) Jansen, p. 12*.

(6) Fol. 22v.

(7) Jansen, p. 44*.

medio statua aerea... In both cases, as we have seen, the conclusion is identical, namely that what remains after the mental abstractions of all forms is not nothing *(non nihil)*. The doctrine attributed to Plato and Aristotle is given in the same terms with the exception of the addition *corpus incorporeum* in the *tractatulus*. This particular term, we noted, occurs in the commentary *Librum hunc* whose author, however, does not mention the other two Aristotelian expressions. Unless it is assumed and proven that the author of the *tractatulus* copied from Clarenbaldus, the comparison reveals that the *tractatulus* must have been written by Clarenbaldus himself. It goes without saying that an author who calls Thierry *doctor meus* would hardly copy from another student who also refers to Thierry as *doctor meus*.

According to the *tractatulus* the process used to arrive at primordial matter would have to be reversed by beginning with prime matter, if we were to return the abstracted forms to the statue in their proper order. The underlying principle is formulated by the author of the *tractatulus* (No. 21) as follows : Quicquid enim est ultimum in dissolutione, primum est in compositione[1]. In his commentary on *De Trinitate* Clarenbaldus declares : Est enim inter philosophos communis animi conceptio quod quicquid est in dissolutione extremum, in compositione sit primum[2]. The writer of the anonymous *Librum hunc* formulates the same rule in a different way : Per resolutionem invenitur materia, per compositionem vero Deus et forma[3]. Again the comparison shows that Clarenbaldus and the author of the *tractatulus* express themselves in the same manner.

In describing primordial matter, the *tractatulus* (No. 19) proposes the following conclusion : Est itaque materia primordialis informitas i.e. possibilitas suscipiendi formas, scilicet veniendi de non-esse ad esse, quae utcumque, scilicet imperfecte, potest cognosci. In his commentary on *De Trinitate*, Clarenbaldus does not offer such a compact description, but he does state : Materiam siquidem philosophi[4] « possibilitatem » appellavere, possibilitatem vero diversos status recipiendi aptitudinem[5]. In dealing with potency and act, the author of *Librum hunc* begins with the statement : Possibilitas est aptitudo recipiendi status diversos... Haec ergo possibilitas a philosophis « materia » nominatur[6]. On a later occasion he refers to *possibilitas quae primordialis materia est*[7]. The other anonymous commentary, previously mentioned, lays greater stress on

(1) Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 301 f. ; de. Mullach, p. 246
(2) Jansen, p. 44*.
(3) *Ms.* Tours, B. M. 300, f. 69 ; Jansen, p. 11*. reads : Per compositionem vero *dicitur* et forma.
(4) Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 106 and 283 ; ed. Mullach, p. 206 and 242.
(5) Jansen, p. 59*.
(6) Jansen, p. 10*.
(7) *Ibid.*, p. 11*.

prime matter as the root of changeability : Nam ubi materia, ibi est et mutabilitas. Mutabilitas enim aptitudo est transeundi de uno statu ad alium. Quae aptitudo ex materia est...[1] Another text expresses a similar thought : Actus est immutabilitas, possibilitas vero mutabilitas, scilicet talis aptitudo et potestas transeundi de uno statu ad alium, etiam de non esse ad esse[2]. The final sentence of this quotation may account for the expression : veniendi de non-esse ad esse, as formulated in the *tractatulus*.

Still more convincing than this comparison is the following text from the *tractatulus* (No. 21) : Haec igitur materia a philosophis vocatur « possibilitas absoluta » quia omnem naturam in se habet possibiliter, nullam vero actu. Unde etiam « absoluta » dicitur quia ipsa est utrumlibet. Et sicut ovum animal est possibiliter et ovo omnia membra avis insunt possibiliter et per complicationem, sicut etiam uni grano frumenti insunt multa grana et culmus et paleae, sic materiae omnia insunt possibiliter. The corresponding text in Clarenbaldus commentary on *De Trinitate* discloses the same association of ideas, examples and terms : Tertius modus universitatis est possibilitas absoluta in qua omnia praeter divina possibiliter sunt complicata, nil vero actu explicatum. Sicut enim in ovo omnia avis membra per complicationem continentur et in uno grano frumenti culmi et paleae cum infinitis granis ab ipso exserendis complicantur, ita in possibilitate absoluta i.e. materia informi[3]. The thought expressed by the author of the *tractatulus* in the words : quia est utrumlibet occurs earlier in Clarenbaldus's commentary where he points out : Illud enim possibile... ad utrumlibet est[4]. This again substantiates our view that he is also the author of the *tractatulus*.

For the transition from absolute potency to what is called « defined potency » *(definita possibilitas)* the writer of the *tractatulus* (No. 22) requires an agent, called « Absolute Necessity » : Haec autem materia, considerata prout omnia naturaliter in ea actu sunt, « definita possibilitas » est a philosophis appellata quia, ex quo accepit formas, certa res est et rationi cognoscibilis. In hac autem materia operatur Necessitas Absoluta i.e. divina Providentia. Quae quidem est necessitas quia est aeternitas ; absoluta quia nulli debet hoc quod est. In his commentary on *De Trinitate* Clarenbaldus likewise explains « defined potency » on the basis of the knowability of forms : Unde et « definita » dicitur quia, quid unaquaeque res in ea sit, ex sua forma definite intelligi potest[5].

(1) *Ms.* Paris, B. N., *lat.* 14489, fol. 22. The term *mutabilitas* was already used by St. Augustine, *Confess.* XII, 6 ; *P. L.* 32, 828. It was later adopted by John Scotus (*De Divis. naturae* I, 57 ; P. L. 122, 500C) who, in addition, borrowed the word *capacitas* from Plato's *Timaeus*.

(2) *Ibid.*, fol. 25.

(3) JANSEN, p. 64*. Cf. p. 88*.

(4) JANSENS, p. 59*.

(5) JANSEN, p. 64*.

He offers the same explanation of the Absolute Necessity, identified with the divine Providence : Necessitas absoluta, quae est divina providentia, in qua omnia complicantur. Et dicitur « absoluta » quia nulli debet hoc quod est. Ipsa enim est divinitas... Quoniam ergo forma sine materia aeternitas est, et ipsa Deus est quoniam Deus aeternitas est[1].

Clarenbaldus then continues : Ab hac autem Necessitate Absoluta necessitas descendit complexionis sive concatenationis cum ea, quae in Absoluta Necessitate complicata sunt...[2] Exactly the same wording occurs in the *tractatulus* (No. 23). To strengthen the argument that we are indeed confronted here with one and the same author, we may quote from another writer who presents the same thoughts but in his own way : Absoluta Necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate. Necessitas complexionis earum rerum explicatio in eodem ordine, qui ordo a physicis « fatum » dicitur[3]. Absoluta autem possibilitas est ejusdem universitatis rerum complicatio in possibilitate tantum, de qua veniunt ad actum. Et vocatur a physicis primordialis materia sive chaos[4]. Determinata vero possibilitas est explicatio possibilitatis absolutae in actu cum possibilitate. Sic earundem rerum universitas[5] quattuor modis est[6].

It is worth noting that the term *concatenatio* does not occur in this text and that this author speaks of *possibilitas determinata* whereas both Clarenbaldus and the *tractatulus* speak of *concatenatio* and prefer the term *possibilitas definita*. To confirm this significant difference of terminology we can cite a text from Clarenbaldus' commentary on Boethius' *De Hebdomadibus :* In Necessitate enim Absoluta ab aeterno omnia in simplicitate quadam complicata constiterunt et in ea omnia erant quod ipsa, ut Johannes Evangelista, summus theologorum testatur : *Quod factum est, in ipso vita erat.* Cumque in ipso vita essent, descendentia per necessitatem complexionis ad heimarmenen[7] jam se in possibilitate

(1) Jansen, p. 64*.

(2) Jansen, p. 64*.

(3) Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 142 ; ed. Mullach, p. 214 : Providentiam Dei esse voluntatem, voluntatem porro ejus seriem esse causarum... series causarum est « fatum » cognominatum.

(4) Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 122 ; ed. Mullach, p. 209 : Post chaos enim, quam Graeci hylen, nos silvam vocamus...

(5) Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 266 ; ed. Mullach, p. 238 : Necessitatem nunc appellat hylen quam nos latini silvam possumus nominare, ex qua est rerum universitas.

(6) *Ms.* Paris, B. N., *lat.* 14489, fol. 19v.

(7) Cf. *Asclepius*, 27 ; ed. W. Scott, *Hermetica* I (Oxford, 1924), p. 362 : Quam heimarmenen nuncupamus, o Asclepi, ea est necessitas effectrix rerum omnium quae geruntur semper sibi concatenatis necessitatis nexibus vincta... Necessitas vero cogit ad effectum ; cf. éd. A. D. Nock, A. J. Festugière, *Corpus hermeticum* II (Paris, 1945), 354-355. See also Martianus Capella, *De Nupt. Philol.* I, 7 ; I, 64 ; II, 213 ; ed. A. Dick (Leipzig, 1925), pp. 7, 30, 78.

definita manifeste depromunt ac fato subsunt[1]. In a similar context, the author of the *tractatulus* (No. 22) quotes the same text from St. John with the same apposition : *summus theologus*.

Other texts and expressions could be cited to show that the writer of the *tractatulus* and Clarenbaldus must be one and the same person, but the evidence produced so far suffices to establish the fact that the writer of the letter who calls Thierry *doctor meus* and who sent his own *tractatulus* along with Thierry's treatise was no other than Clarenbaldus of Arras.

We have made no attempt to investigate the authorship of two anonymous commentaries which are closely related to Thierry and Clarenbaldus. They definitely belong to the school of Chartres. The first of these two works, usually quoted by its opening words *Librum hunc*, has been partly edited by W. Jansen as a work probably written by Thierry. Excerpts of the second[2] have been published by J. M. Parent[3], who also transcribed part of the *tractatulus* which we have shown to be Clarenbaldus' work[4]. There is no need to stress the importance of a full edition of this « little treatise ».

When Clarenbaldus sent Thierry's work as a gift to the illustrious lady, he did not send the entire tractate, since in both manuscripts which contain the three works, viz., Clarenbaldus' letter, Thierry's and Clarenbaldus' commentaries on *Genesis*, the text of Thierry's treatise breaks off after the second sentence in chapter 46 of our edition. The other four of our six manuscripts do not contain Clarenbaldus' introductory letter and *tractatulus*. The division is very important in order to establish the text of Thierry's work, not as it was passed on by Clarenbaldus, but as it was originally written by Thierry. It is slightly shorter than Clarenbaldus' *tractatulus* and ends just after Thierry's announcement to explain the third Person of the Trinity as *connexio aequalitatis* (No. 47). That Thierry elaborated on this doctrine either in his lectures or writings can be gathered from the fact that both Clarenbaldus and *Librum hunc* give a logical continuation of Thierry's rather unique trinitarian theory applied to the Holy Spirit[5].

There are good reasons to assume that Thierry never completed his *tractatus*. If he had completed it, we could expect to find traces of the

(1) CLARENBALDUS, *De Hebdomadibus*, 19 ; ed. HARING, p. 10.

(2) *Ms.* Paris, B. N., *lat.* 14489.

(3) *La Doctrine de la Création*, pp. 180-205.

(4) *Ibid.*, pp. 203-213. The transcription was made from the fragment preserved in *Ms.* Paris, B. N., *lat.* 3584, and contains a number of errors for which the manuscript cannot be made responsible. Thus the abbreviation for *omnipotens* was twice read as *omnium factor* (p. 209, lines 2-3). The word *ad fati* (p. 210, line 18) is ' transcribed ' as *per temporis*. Instead of *actus existendi* (p. 209, line 17) the source reads *actus existentium*. Such omissions as *nuntius* (p. 209, line 3), *aëri* (p. 209, line 22), *vero non* (p. 211, line 24) were not caused by a faulty manuscript.

(5) JANSEN, pp. 14* and 62*. See also *Ms.* Paris, B. N., *lat.* 14489 fol. 54v.

continuation in at least one of the four manuscripts that contain the work without Clarenbaldus' letter and *tractatulus*. The variants of these four manuscripts prove that they belong to at least two if not three separate families. In addition it is very unlikely that Clarenbaldus should have omitted an integral part of the work if the part dealing with the third Person had existed. Rather than transmit the tractate in the unfinished form as Thierry apparently left it for some unknown reason, Clarenbaldus decided to omit Thierry's announcement of the continuation and a few sentences leading up to this point.

Clarenbaldus' *tractatulus* was also planned as a larger work than is actually preserved in the two known manuscripts. Toward the end of his work (No. 45), he notes three different methods of interpreting Scripture and remarks : Et nos has tres lectiones in littera diligenter exequemur. Yet the « little tractate » does not fulfill this promise. He also remarks (No. 44) that he will explain at what hour of day God made the Garden of Eden. But no such explanation is profferred in the *tractatulus*. On an earlier occasion (No. 39) he notes : Sicut postea de creatione angelorum et de libero arbitrio eorum loquentes ostendemus in expositione litterae. Again his « little tract », as we possess it, never touches upon these points.

It would seem useless to speculate on the question whether, like Thierry, Clarenbaldus failed to carry out his plan of a larger work. The fact that he speaks of his commentary as a *tractatulus* indicates that what he sent as a « philosophical gift » was not of conspicuous length, if not shorter than Thierry's tract.

Unfortunately, the two manuscripts (Paris, B. N., *lat.* 3584 ; Cambrai, Bibl. munic., *lat.* 339) which alone contain the *tractatulus* are here of little help because they are very closely related and agree to such an extent that they must be considered as *gemelli*. If they belonged to different families, their contents might differ in length. But, to add to our difficulty, the Paris manuscript is incomplete. The upper half of folio 16 is gone and the following folios were either cut or torn out. The last sentence on fol. 16^{v} breaks off (No. 35) in the middle of a word : Quidam quarto modo diem appel-. As a result about a third of the text, preserved in the Cambrai manuscript, is missing in the Paris manuscript. The Cambrai manuscript contains the text as published in this edition and ends on fol. 89 with some three lines on the folio left blank. The flourishes of the last words indicate clearly that the scribe had come to the end of his work. This allows us at least to conjecture that the copy he used also ended there.

The creation of the world according to Thierry

After the preliminary questions concerning the hitherto unknown author of the *tractatulus*, and the actual or conjectural length of both works, the time has come to examine the doctrinal contents and interrelation of both treatises. We shall first follow Thierry's exposition without personal comment. References to his sources are given in the footnotes. Although much of Thierry's explanation can be readily understood, some points of doctrine called for further clarification. The teaching of Clarenbaldus is treated in the same manner.

Thierry professes in his introductory chapter that he intends to explain the first part of *Genesis* according to physical science and to the letter of the text. He promises to elaborate on the « historical sense of the letter » without considering the allegorical and moral meanings which the « holy expositors » have sufficiently expounded[1]. The execution of this plan is something without equal in the history of exegesis. Thierry first specifies the four causes of the world : God, its efficient cause ; God's Wisdom, its « formal » cause ; God's kindness, its final cause ; the four elements, its material cause[2]. Since all things of the world are changeable and perishable they must have an originator (efficient cause). And since they are arranged with intelligence and in the most beautiful order, they must have been created with wisdom (« formal » cause). Considering that their Maker does not stand in need of anything but is the highest and self-sufficient Good, He must have created out of kindness and love

(1) An exposition of Thierry's cosmological ideas is given by E. Jeauneau, ' *Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres* ', *Sophia* XXIII (1955), 172-183.

(2) Cf. William of Conches, *In Tim. Platonis;* ed. V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard* (Paris, 1836), p. 655 : Est efficiens causa divina essentia, formalis divina sapientia, finalis divina bonitas, materialis quattuor elementa. See also William of Conches, *In Consol. Boethii;* ed. Parent, p. 124. John of Salisbury, *Polycrat.* VII, 5 ; ed. Cl. Webb II (Oxford, 1909), p. 108. When these authors speak of the Divine Wisdom as the « formal cause » of all things, they use the term in a Platonic, not Aristotelian, sense. They transfer to the Divine Wisdom the abstract realm of Plato's ideas or forms, as had already been done by St. Augustine, John Scotus and others. William of Conches, *In Tim. Platonis;* ed. Parent, p. 143, points out that the Divine Wisdom is called the « formal cause » of the world because the Creator made the world according to a divine concept or form comparable to a builder's plan of an edifice. The author of *Librum hunc* (Jansen, p. 15*) maintains that we can rightly state that « the forms of all things emanate from that simple divine Form because everything has its equal counterpart *(essendi aequalitas)* in it ». As a consequence, God or rather the Divine Wisdom is the *forma essendi*, the exemplary cause, of all things in this Platonic sense. It means, in others words, that the divine idea is the exemplary cause of the universe. The transition from the existence in the divine Intellect to its created existence requires efficient causality which Thierry attributes to the Father.

to communicate His happiness (final cause). Considering also that the making of order presupposes disorder, the latter preceded in order to manifest the Creator's wisdom in the establishment of order[1]. He who thus observes the structure of the world will recognize these causes, including the material cause, i.e., the four elements which the Maker Himself created out of nothing in the beginning (No. 2)[2].

In the opening sentence of *Genesis* Moses names the efficient cause, *God*, and also the material cause, viz., the four elements in the words « *heaven and earth* ». Wherever we read *God said*, etc., he notes the « formal » cause, i.e., God's wisdom, because the word « say », if used of God, means nothing but the predisposing of the shape and form of future things in his coeternal Wisdom[3]. Similarly, where we read that *God saw all the things that He had made and they were very good*, Moses signifies God's kindness and pleasure at what He created. Hence the most holy Trinity is active as efficient cause by creating matter ; as « formal » cause by informing and ordering created matter ; as final cause by loving and governing it. The efficient cause is the Father, the « formal » cause the Son, the final cause the Holy Spirit, the material cause the four elements. Every corporeal substance subsists out of these four causes (No. 3).

Now Thierry deals with the question of time and defines a « natural day » as the space within which one entire rotation of the heavens is completed. We also use the word « day » to designate the illumination of the air caused by the heavens. As such it is clearly distinguished from the darkness which is called « night ». In this context, Scripture uses the word « day » in both meanings. In order to reconcile « the sayings of the Saints », according to which God created all things either simultaneously (*Eccli.* xviii, 1) or in six days (*Exod.* xx, 11), Thierry applies the former text to the creation of primeval matter, the latter to the informing of matter by forms.

In the first moment of time God created matter. Because heaven is of supreme lightness and cannot remain steady and because it contains all things, it could not progress in a straight local movement. Hence it began to move in a circular movement from the very first moment of its creation. The space covered in the first complete rotation has been called the first day (No. 5). During that first rotation the higher element, i.e., fire illuminated the upper parts of the next and lower element, i.e., the air. For it is in the nature of the celestial fire to shine upon the air

(1) This thought is criticized by WILLIAM OF CONCHES, *Phil. mundi*, I, 21 ; P. L., 172, 53CD.

(2) The numbers in brackets refer to the numeration used in the edition at the end of this study. The presentation of the doctrine follows the text and its terminology as closely as possible to preserve the author's characteristic way of handling the subject.

(3) Cf. CLARENBALDUS, *De Hebdomadibus*, 46 ; ed. HARING, p. 20.

and to warm up water and earth by means of the air. The philosophers tell us that fire has two powers : brightness and heat[1]. Thus it naturally illuminates the air and imparts heat to water and earth. Its heating power dissolves solid objects[2]. If heat is felt in the air, it is because the air itself is mixed with the lower elements.

On the first day, therefore, God created matter and light, i.e., the illumination of the air caused by the higher element, i.e., by fire (No. 6). Through this illumination of the air the fire naturally warmed up the third element, i.e., the water and in doing so suspended the water in vaporous form above the air. For it is in the nature of heat to dissolve water into very minute drops and to raise it above the air by virtue of its own movement. The watery vapour in a cooking-pot and the clouds in the sky bear out this fact. Clouds and vapours are nothing but conglomerations of very small water drops lifted into the air by the power of heat[3]. If this heat becomes stronger, the conglomeration changes into pure air ; if it becomes weaker, those tiny drops rushing against one another turn into larger drops and cause rain. If wind compresses such small drops, they turn into snow ; the larger drops become hail (No. 7)[4].

The huge masses of water which at first reached into the region of the moon were suspended through heat above the highest ether. As a result the second element, i.e., the air was, during the second rotation, located between the water below and the suspended vapours. This is what Moses had in mind when he said : *And He placed the firmament amidst the waters*[5]. Then indeed could the air aptly be called « firmament », i. e., firmly supporting the higher water and restraining the lower water in such a way as to bar their passage. Perhaps the air is rather called firmament because, in its lightness, it firmly compresses the earth in its every part and solidifies it. For there is a reciprocal relation between the solidity of the earth and the lightness of air : the solidity of earth is produced by the action of the light air enveloping it ; for all its lightness and mobility, the air, on the other hand, derives its stability from the earth on which it rests[6]. Thus during the second rotation of the heavens the fire, which had illuminated the air on the first day, warmed up the water and placed the firmament between the

(1) Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 258 ; ed. Mullach, p. 236. William of Conches, *De Phil. mundi* III, 6 ; P. L., 172, 76D, disagrees with this theory.
(2) Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 42 ; p. 186.
(3) Cf. William of Conches, *Phil. mundi* III, 7 ff. ; P. L., 172, 77B.
(4) Cf. William of Conches, *Phil. mundi* III, 8 ; P. L., 172, 77D.
(5) Cf. William of Conches, *De Phil. mundi* II, 6 ; P. L., 172, 59C.
(6) Cf. E. Jeauneau, '*Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres*', *Sophia* XXIII (1955), 175.

vapours and water. The space of that rotation has been called the second day (No. 8).

Now it was only natural that the earth should appear after the water had been diminished. The natural course of events demanded the appearance of islands, not of one continuous stretch of land, as can easily be demonstrated. The more steam rises in a cooking-pot the less water remains in it. Similarly, if we cover the entire surface of a table with a film of water and place a fire over it, the film will at once begin to become thinner and some dry spots will appear on the surface of the table, while the water will contract and gather in certain places. Thus, during the third rotation, the air, which was located between the vapours and the water and consequently agitated by a greater heat, brought about the appearance of land and islands (No. 9).

During the same rotation it came to pass that through the heat of the higher air, which was mixed with the moisture of the land that had just emerged from the waters, the earth conceived the power to produce plants and trees. This was quite a natural process. It was likewise natural that the heat on that third day should produce the stars from that huge mass of waters on the firmament (No. 10). The fact that the stellar bodies are really made of water is a certainty because the two upper elements, fire and air, are by nature without density, so much so that neither of them is visible to the eye except by accident[1]. If some ignorant people maintain that they can see heaven when the air is clear, since they imagine they see something green, they are absolutely wrong because, where our sight fails and errs, imagination takes over and makes us see what in reality we do not see, just as we imagine we see the darkness when we close our eyes.

While our sense of sight originates in the light in our eyes, light cannot function unless it is reflected by an obstacle of some density. If, for instance, the lower air which is between us and a wall cannot provide such an obstacle to make it visible, much less so the upper air which is purer[2]. It is precisely because it is hidden from our sight that we call the air heaven[3]. Hence it is certain that every visible body is of some density which is derived from the density of either water or earth. Thus the clouds become visible on account of the density of their watery vapours. Flames which are seen in cloudy air or in some burning material owe their visibility to watery vapours. A sun ray which seems to run through a window is only visible because of small particles of dust

(1) Cf. CHALCIDIUS, *In Tim. Platonis*, 246 ; ed. MULLACH, p. 234.

(2) See WILLIAM OF CONCHES, *De Phil. mundi* II, 4 ; P. L., 172, 58 D.

(3) This remark is based on an ancient derivation of '*celum*' from *celare*. ISIDORE, *Etym.* XIII, iv. 3, borrowed the idea from St. AMBROSE, *Hexaemeron* II, 4, 15 ; P. L., 14, 164D.

that run through the ray and light up under the sunlight. Hence nothing is visible unless either water or earth presents an obstacle (No. 12).

If therefore a body appears visible in the sky, it must be so because of the density of either earth or water. But earth cannot be raised to the firmament by heat or in any other way. But it is a natural property of water that it can be lifted up in this manner. For that reason all things that appear visible in the heavens must come from water. Such things are the clouds, lightnings and the comets. Similarly the stellar bodies must consist of water. Moreover, physical science attests that all things that are sustained with food must be nourished with the material of which they consist. And the physicists[1] tell us that the stellar bodies are nourished with fluid (No. 13).

The stellar bodies were therefore made and compressed from the water of the suspended vapours during the fourth rotation or the fourth day. When they began to move, the heat was increased by their movement. This heat rose to a point where it became life-giving heat *(vitalis calor)* which first settled upon the water, i.e., upon the element above the earth. And thus aquatic animals and fowl were created during the fifth rotation called the fifth day.

Through the moisture the life-giving heat naturally reached the earth. And thus the animals of the earth were created. Among them man was made in the image and likeness of God. The space of this sixth rotation has been called the sixth day (No. 14).

Thierry then summarizes the events of the first six days and points out that no other mode of creation was left. In other words, whatever is born or created after the sixth day, comes into existence in one of the modes already described. When we read that *God, The Lord rested on the seventh day* (*Gen.* ii, 2), it means that God ceased from adopting new modes of creating things after He had established perfect harmony among the elements. Although He later created some monsters and still creates things, He did and does so in one of the manners previously explained and by way of seminal causes *(causae seminales)* which He implanted in the elements during those six days (No. 16).

The seminal causes are then described by Thierry as follows : Fire is only active, earth only passive. The two elements between them are both active and passive. Fire acts upon the air which serves as a vehicle carrying the power of fire to the other elements. Both fire and air act upon the water which, in turn, serves as a vehicle conveying the power of the higher elements to the lowest one. Thus the fire is, as it were, the artificer and efficient cause ; the earth, as it were, the working material or material cause ; the two elements between them are, as it were, the instrument or uniting agent by which the act of the highest element

(1) Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 118 ; ed. Mullach, p. 209.

is administered to the lowest. By their intervention they balance and join the excessive lightness of fire and the excess gravity of the earth.

Such and similar powers, called seminal causes, were implanted in the elements by God the Creator of all things, who adjusted them in such a way that out of these powers of the elements should come both the orderly succession of times and the proper climate, and that at the proper moments of time, which follow one upon another by virtue of those powers, should be produced corporeal creatures. This, so Thierry tells us, will suffice as a description of the causes and the succession of times (No. 17).

He now proceeds to the literal exposition of the text. *In the beginning God created heaven and earth* (*Gen.* i, 1). The verse means that « first »[1] He made « heaven and earth » in the sense that He created nothing before and that He created both simultaneously. Then Thierry sets out to explain what is meant by « heaven and earth » and how the physicists present their simultaneous creation.

Reason perceives that every corporeal being derives the reason for its compactness and slowness from the quick movement and perpetual agitation of light things enveloping it ; light things derive their agility from the fact that their motion and agitation rest upon some solid body. For lightness requires the solidity of a body and *vice versa.*

It is obvious to Thierry that the hardness of earth comes from the light objects surrounding it, because a thing is hard when its parts do not easily yield to separation. The fact that the earth is hard is not due to the nature of the particles of which it is composed because they could not otherwise be transformed into light things, i.e. into air or fire. Yet it is well known that the particles of elements are actually changed into one another (No. 18).

Moreover, the fact that earth and water are bodies is not due to the weight of the upper elements, for they have no weight. Hence it remains that the two lower elements, water and earth, are condensed to the point of solidity by the quick motion of the light objects surrounding them. Their motion, however, must rest upon something solid, as can be proven by induction[2]. When a man walks from one place to another, he firmly puts one foot on the earth while moving the other. Thus his transposition rests on something immobile. When a finger moves, it rests on the palm of the hand ; the palm on the arm ; the arm on the shoulder. And so it is with the movements of the other parts of the

(1) At least as early as St. Ambrose, the Latin exegetes of the verse speculated on the various meanings of the phrase *In the beginning.* See Ambrose, *Hexaemeron* I, 4, 12-16 ; P. L., 14, 139A. John Scotus, *De Div. naturae* III, 18 ; P. L., 122, 679C.

(2) Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 122 ; ed. Mullach, p. 210 : Omnis quippe motus post stationem sumit exordium.

body. He who throws a stone acquires the impetus of the throw by resting on something solid. The firmer his hold is the more effective is his throw. The flight of birds starts from a solid support. And not only the educated but even the unlearned know that a circular movement rests upon a centre (No. 20).

The course of the stars shows that the movement of the celestial fire or of the lower air is a circular movement. It could not be otherwise because their movement is necessary and would either always go forward in one direction or turn back. It could not go forward forever, for such a motion comes to a standstill. Hence the celestial fire and the lower air must have a circular movement and rest upon a solid, immobile centre. Their agility and lightness, as previously said, come from their movement, for their single particles move freely and do not tenaciously cling to one another. Therefore they become fluid and yield to touch without our realizing it. They cannot resist pressure except by accident, nor can they weigh upon anything. That is why they are light. Considering that fire and air are light, their lightness demands solidity to rest upon. Solidity, as we have seen, requires lightness that surround it. And the substance of earth and water comes from compactness.

Since this is so, the divine philosopher Moses rightly said that the four elements were created. By « earth » he meant all solid bodies ; by « heaven » the light and invisible elements, because by their nature they are hidden from our eyes (No. 21). Moses now describes the state of the elements saying : *The earth was void and empty* (*Gen.* i, 2). Being void means being without the form that the earth later received through its harmony with the other elements. The earth was empty, i.e., without the plants, trees and animals that were later created in it.

The second element, the water, is expressed in the sentence : *And darkness was upon the face of the deep* (*Gen.* i, 2). This means that the deep, i.e., the water was dark. According to some exegetes, Moses then speaks of the third element, the air[1], saying : *And the spirit of the Lord moved over the waters* (*Gen.* i, 2). In other words, the air, the spiritual quality of which somehow approaches the refinement of the divine Spirit, whirled over the waters (No. 22).

Thierry now proposes his personal modification of these interpretations. He holds that in saying, *The earth was void and empty*, Moses adopted the word « earth » to designate the formlessness of two elements, earth and water. Their « voidness » is to be seen in that they were still so

(1) The theory that the word *spiritus* in this verse means « the air we breathe » is already recorded by St. Ambrose, *Hexaemeron* 1, 8, 29 ; P. L., 14, 150A. Ambrose (cum sanctorum et fidelium sententia congruentes) claims that is designates the Holy Spirit. He derived this view from St. Basil, *In Hexaem. hom.* 11, 6 ; P. G., 29, 43A. It was later accepted by John Scotus, *De Divis. naturae* 11, 19 ; P. L., 122, 552C.

mixed together that they could hardly be distinguished. Their « emptiness » consisted in that they lacked the forms that were later created out of them. The darkness over the deep describes the formlessness of the third element, i.e. of the air. Just as the air is informed by light, its formlessness (or lack of light) is called darkness. At that time the darkness of the air was so great that the air almost approached the slowness of water and was more compact than the densest fog. In fact it was almost like water, though it still had the characteristics of air.

This density of the air was caused by the fact that its darkness was not yet pierced by fire. The fire still lacked the power to cut through the darkness. Since at that time the fire lacked the power it now has, it was indeed close to the density of the air, it was without movement which would break its density. Thus the word « darkness » illustrates the primeval quality of the fourth element (No. 23).

The ancient philosophers called this formlessness or quasi-uniformity of the elements sometimes *hyle*, sometimes *chaos*[1]. Moses calls the same confusion *heaven and earth*. Owing to their formlessness these elements were almost completely alike. Considering that the difference was so negligeable that it could be ignored, the philosophers called them « formless matter ». Plato, however, recognizing the minute difference that does exist between them taught that matter, i.e., the confusion of elements lies underneath the four elements[2]. But this should not be understood to mean that matter preceded the four elements in creation or in point of time[3]. It only means that as a matter of course confusion precedes distinction just as sound precedes the word[4], or genus its species (No. 24).

Thierry now turns our attention to the expression *the Spirit of the Lord*. The term designates the power of the artificer *(artifex)* who is to give form and order to matter. Moses, we learn from Thierry, was well advised in mentioning the operative power of the artificer after speaking of matter, because all things that exist or are seen on heaven and earth have their existence through that power operating on matter. Matter of itself is without form and cannot obtain any form without the power of the artificer who works on and directs it (No. 25).

The philosophers call this power by different names. Mercurius[5] calls it « spirit » in his *Trismegistus* (No. 26). Plato calls it the « world

(1) Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 122 ; ed. Mullach, p. 209. Cf. Augustine, *De Gen. ad litt. lib. imp.*, 4, 12 ; *De Gen. contra Manich.* 1, 5, 9 ; P. L., 34, 224 ; 178. Ambrose, *Hexaemeron* I, 7, 25 ; P. L., 14, 147B.

(2) *Timaeus* (Chalc. interpr.), 24 ; ed. Mullach, p. 179 : informem capacitatem... ter nullam et aliquam substantiam...

(3) Cf. Augustine, *De Gen. ad litt.* I, 15, 25 ; P. L., 34, 257.

(4) Cf. *ibid.*

(5) W. Scott, *Hermetica* I (Oxford, 1924), pp. 310 and 314 ; or Nock-Festugière, *Corpus Hermeticum*, II (Paris, 1945), pp. 313 and 315.

soul » in his *Timaeus*[1]. Virgil refers to the « spirit » in a poem[2]. The Hebrews vary in their terminology. Moses and Salomon speak of « the spirit of the Lord », while David calls this power the « word of the Lord »[3]. The Christians call it « the Holy Spirit » (No. 27).

Moses, « the wisest of philosophers », mentions the Creator's operative power because formless matter does not receive forms of itself. In saying that *the Spirit of the Lord moved over the waters* he adopted the word « waters » to designate matter in its entirety, first because the elements were still in a state of confusion ; secondly because the mixture resembled water more than anything else ; thirdly because the ancient philosophers hold that moisture is the foremost and principal matter in the creation of things[4]. Indeed through heat the natural moisture proceeds from the earth into plants and trees and then hardens. Moreover it is beyond doubt among physicists that animals are procreated from humid and liquid seed and derive their bodily structure from it. The fact that stones and metals dissolve into liquid proves that they are condensed from fluid[5]. We have already seen that the stars were created from water. For that reason some philosophers considered water the matter of all things, and a poet (Virgil)[6] called the Ocean the *Father of things* (No. 28).

Now Thierry takes up the sentence : *And God said, Be light made* (*Gen.* i, 3). With this statement Moses begins to explain the order in which the *Spirit of the Lord* proceeded to work on matter in the manner eternally planned and defined by the Creator's Wisdom. Thierry avails himself of the opportunity to speak about the divinity so that we may understand what is meant by *And God said*, and why Moses mentions the Spirit before mentioning the Word. He insists that what he is about to discuss is taken from true and holy theology (No. 29).

* * *

Before we follow Thierry's speculation on God and the Trinity, we may pause for a short appraisal of his doctrine on creation. It goes without saying that Thierry's cosmogony is primitive from the point of view of modern physics and astronomy, but he offers all that the physicists

(1) Cf. *Timaeus* ; ed. Mullach, p. 159 : Ex quo apparet sensilem mundum animal intelligens esse...

(2) Virgil, *Aen.* vi, 724. Cf. Abelard, *Introd.* I ; P. L., 178, 1027 BC.

(3) *Ps.* xxxii, 6 ; *Sap.* i, 7.

(4) Cf. Ambrose, *Hexaemeron* I, 2, 6 ; P. L., 14, 135A : quod ex aqua constarent omnia, ut Thales dicit... Chalcidius, *In Tim. Plat.*, 330 ; ed. Mullach, p. 252.

(5) Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 24 ; éd. Mullach, p. 186 : Natura corporis fluida est.

(6) Virgil, *Georg.* iv, 380.

and astronomers of his time had to offer. Their views were obviously just as primitive, based as they were on the assumption that the entire universe consists of four elements : fire, air, water and earth. In the words of Ch. Haskins, « Thierry's *De sex dierum operibus* is a daring piece of Platonism », but « the trace of Aristotelian physics found therein carries us no further than Macrobius »[1]. P. Duhem who presents a thorough historical analysis of Thierry's physical theories stresses the author's *audace rationaliste*[2]. Hence it may be worthwhile examining Thierry's daring and audacity a little more closely.

He attempts first to give a rational explanation of the creation in accordance with the physical and astronomical knowledge available to him. In this regard a great deal of work had been done by William of Conches, whose theories were deeply influenced by Constantinus Africanus and the works of Chalcidius and Macrobius[3]. Thierry then applies the results of his explanation to the Biblical narrative. This sort of rationalism reverses the traditional approach only in the sense that the earlier commentators first considered the text itself and then suggested how it conformed with their physical knowledge. As a rule, they refused to go into such details as Thierry gives his readers. Although the results of Thierry's new approach do not differ greatly from what we can find in the commentaries of Ambrose, Augustine or Bede, Thierry's attitude may fitly be called rationalism as far as he uses human reason to prepare the way for a deeper understanding of the Biblical account.

In dealing with the four causes that account for the creation of the world, Thierry first offers rational proof of their existence and then turns to the Scriptural text to confirm his rational argument. Thus, for instance, he briefly proves the existence of God as Creator before he cites the first verse of *Genesis* to corroborate it. He considers the creation of the world a work of the entire Trinity and assigns efficient causality to the Father, « formal » causality to the Son, final causality to the Holy Spirit. Previously he had called the Son God's Wisdom, the Holy Spirit God's Goodness *(benignitas)*. We have seen that, on a later occasion, he declares that *the Spirit of the Lord*, mentioned by Moses, designates the artificer's power (No. 25) which the Christians call « Holy Spirit » (No. 27). This identification of the Holy Spirit with the divine power is perhaps more open to suspicion than his identification of the

(1) Charles H. Haskins, *Studies in the Hist. of Mediaeval Science* (Cambridge, Mass., 1924, p. 90).

(2) P. Duhem, *Le Système du monde* III (Paris, 1910), pp. 184-193. See also A. Crombie, *From Augustine to Galileo* (London, 1952), pp. 13-18.

(3) Cf. H. Flatten, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches* (Koblenz, 1929), p. 114. An earlier attempt to combine the teaching of Plato's *Timaeus* with that of *Genesis* was made by John Scotus, *De Divis. naturae* III, 26 ff.; P. L., 122, 693C. In addition, Scotus drew on « Plinius secundus in Naturali Historia ».

Son with the divine Wisdom. It is well known that both Abelard and William of Conches had been severely criticized on account of trinitarian theories similar to the views expressed here by Thierry.

Concerning the material cause of the world Thierry states without ambiguity that God created the four elements out of nothing at the beginning of time. He does not admit that matter is or even could be eternal. Not entirely new, except for its scientific presentation, is Thierry's teaching that, after the creation of matter, evolution, based on certain God-given evolutionary principles, took place in the course of time. To be more precise, these evolutionary forces cause both the orderly development of the universe and time itself.. Of course, Thierry's theory has very little in common with Darwinism.

Thierry defines a « natural day » as the space covered during one complete rotation of the heavens, but he does not explicitly claim that Moses uses the word to designate a 24 hour period. The light during the first three days was provided by the uppermost of the four elements, i.e., by the celestial fire which also produced the heat required for the evolution of life. In fact, after their creation the elements followed a course inherent to their respective nature. Fire, the most mobile of them, commenced the spherical movement because of its lightness and instability. When the heat, generated by fire and transmitted by air, reached the two lower elements, water and earth, the latter conceived the power to produce plant life. The same heat created the stars, and their movement helped increase the temperature of the water to a point where it produced animal life first in the water and then on the earth. Concerning the creation of man, we only learn from Thierry that among the animals of the earth man was made to the image and likeness of God. He says nothing about the creation of the soul, though we may assume that he shared the Augustinian view of the pre-existence of souls, a theory derived from the premise that God created all things simultaneously[1].

The theory of evolution expounded by Thierry and, as we shall see, by Clarenbaldus, may explain a little incident told by Clarenbaldus who went to the Archives of St. Vincent's at Laon to pursue some studies. He was met by the abbot who asked him to explain how the Creator breathed the breath of life into the first man's face[2]. Unfortunately, Clarenbaldus does not tell us how he satisfied the inquisitive abbot. Although Clarenbaldus states at the end of his *tractatulus* that the soul is created in time, he, too, fails to speak of it in connection with the origin of man. It is also worth mentioning here that Clarenbaldus says

(1) *De Gen. ad litt.* VII, 24, 35 ; P. L., 34, 368. Cf. É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, 1931), pp. 94 ff.

(2) N. HARING, 'A hitherto unknown commentary ', *Mediaeval St.* XV (1953), 212.

nothing about Plato's world soul which Thierry, as we have seen, identifies with the « Spirit of the Lord », i.e., a power which, he claims, the Christians call « Holy Spirit »[1].

The process of evolution, outlined by Thierry, is somehow self-sufficient through the interplay of what he calls seminal causes. The first and highest of them is the fire *quasi artifex et efficiens causa;* the lowest the earth *quasi materialis causa.* The balance between these extremes is brought about through two intermediate causes : air and water. These and other causes, imparted to the elements by their Creator, warranted the orderly process of evolution of corporeal creatures. But Thierry is far from eliminating God's influence in the evolutionary process. Above the *quasi artifex* he places the power of the divine Artifex required for the explanation of the existence of forms, because formless matter does not of itself acquire forms but « through the moving and operating power of the Artificer ». The fact that Moses calls this power *Spiritus Domini* leads Thierry to an interesting discussion of the divinity.

Thierry's presentation of the trinity

Thierry first summons the four disciplines that lead man to the knowledge of his Creator : arithmetic, music, geometry and astronomy[2]. All otherness *(alteritas)*, so Thierry begins, is preceded by oneness *(unitas)*. The number two is the principle of all otherness, because the word ' other ' always presupposes two. The number one *(unitas)*, therefore, precedes all mutability, since all mutability results from the number two. For nothing can be changed or moved, unless it is previously capable of turning one way or another. Consequently this otherness and mutability is preceded by the one (No. 30).

Every creature is subject to mutability, and whatever exists is either eternal or created. Since the One precedes every creature, He must be eternal. The eternal is nothing but the divinity. The One, therefore, is the divinity itself[3]. But the divinity is the cause of existence *(forma*

(1) See William of Conches, *De Phil. mundi* I, 15 ; PL 172, 46CD. H. Flatten, *Die Philosophie*, pp. 126 ff. Tullio Gregory, *Anima mundi* (Florence, s. a.), pp. 41 ff.

(2) Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 355 ; ed. Mullach, p. 258 : Etenim qui aderant omnes erant instructi praecipuis doctrinis quas « ingenuas disciplinas » appellavit... geometrica, musica, arithmetica, astronomia... ut per eas tamquam gradibus ad summum culmen philosophiae perveniatur.

(3) Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 35 f. ; ed. Mullach, p. 188. *Ibid.*, 293 ; p. 244 : Pythagoram Deum quidem « singularitatis » nomine nominasse, silvam vero « duitatis ». See also Augustine, *De Musica* I, 19 ff. ; PL 32, 1094. It may be noted here that it is occasionally difficult to decide whether, in a given statement, Thierry uses word *unitas* as a mathematical or theological term. His arguments go from mathematics into theology and return from theology into mathematics. As a result

essendi) of all things, because just as a thing is bright or warm by virtue of light or heat, so all things derive their existence *(esse)* from the divinity[1]. For that reason God is said to be everywhere entirely and essentially *(essentialiter)*[2]. Hence the One is the cause of existence of all things. Therefore it has rightly been said : Every being that exists, exists because it is one (No. 31)[3].

When we affirm that the divinity is the *forma essendi* of all things, Thierry continues, we do not intend to say that the divinity is a form existing in and together with matter after the manner of triangularity and such like. We do mean to say that the presence of the divinity gives all beings their whole and only existence *(esse)* to such an extent that even matter itself derives its existence *(existere)* from the presence of the divinity, not *vice versa*. Creatures do not exist out of or in the divinity.

When we say that the One is the cause of existence of all creatures, this is to be understood in the same sense. Likewise, when we use the word ' God ' without any further specification, we mean the divinity. But when we make an addition or use the plural, saying ' a god ', ' some gods ', the word refers to those partaking of the divinity (No. 32). Again, the same applies to the term ' the One '. Used without specification it designates the divinity. Used with some specification or in the plural, the word refers to whatever partakes of oneness[4]. Thus we speak of ' some unit ' *(aliqua unitas)* or ' two units ' *(duae unitates)* and so on. Whenever the philosophers attribute parts to the One, they do not ascribe them to the One Himself but to participants, for arithmetic teaches us that the number one is indivisible. In like manner, any multiplication of the number one for the creation of numbers pertains to things partaking

it is occasionally debatable whether a particular statement is primarily mathematical or theological. In the rendition of his *unitas*, students of his tract may therefore disagree, but it seems that the best English translation of *unitas* is « the One » whenever it is used of God.

(1) See *Librum hunc*, ed. JANSEN, p. 10* : Sicut enim calor forma calendi est, albedo quoque forma albendi est, sic Deus forma essendi est.

(2) *Ibid.:* Si Deus forma essendi est, Deus ubique est totus et in omnibus essentialiter est.

(3) BOETHIUS, *In Porph.* I ; P. L., 64, 83B. *Librum hunc*, p. 14*. CLARENBALDUS, *De Trin.*, p. 62*.

(4) In the light of the Platonist background of these distinctions, it should be kept in mind that just as a thing is white by participation of whiteness, or a man is just by participation of justice, a thing is one by participation of oneness. If a man has one head, one nose, or even one arm and one leg, etc., he not only participates of *humanitas*, which as ideal form can only be one, but also of oneness which, as transcendental form, accompanies his head, heart, nose, etc. Here again it is sometimes extremely difficult to draw a clear line of distinction, because participation may be both substantial and accidental (in the field of categories), it may be both logical and ontological.

of it. From that participation comes their existence *(existere)* and multiplication (No. 33).

As a consequence, there is only one essence *(substantia)* and only one existence *(essentia)* of the One who is the divinity and highest goodness itself. But the number one which, if multiplied, compounds numbers, or the ones of which numbers consist, are nothing else but participations which are the existences *(existentiae)* of creatures. As long as a thing partakes of the One, it perseveres. As soon as it is divided, it perishes. For the One is the very conservation and form of existence ; division is the cause of destruction. Out of the true One who is God all plurality is created. Hence in the divinity itself there is no plurality, no number (No. 34).

Since weight and measure, place and shape, time and movement, quantity, quality and relation, all derive their existence from numbers, it is necessary that the One, who is the most exalted divinity, surpasses all these things by the excellence of His nature. Hence He cannot be defined by weight or measure, place or shape ; He cannot have movement, quantity, quality or relation. He is Oneness, i.e., eternity and the never-ending duration of things, the fountain-well and origin of all (No. 35).

Considering that the One creates every number and that numbers are without limit, it follows of necessity that there is no limitation to the power of the One. Consequently, the One is omnipotent in the creation of numbers. The creation of numbers is the creation of things. Hence the One is omnipotent in the creation of things. Being omnipotent, the One must be the divinity (No. 36).

Thierry now proceeds to consider *aequalitas*, the Equal One. The generation of numbers out of other numbers in arithmetic is manifold and varied. Numbers generate some numbers out of their own selves : thus the number two, multiplied by itself, generates the number four[1], the number three generates the number nine, etc. Numbers generate some numbers by multiplication with other numbers : thus the number two multiplied by three, generates the number six, etc.

The first type of generation produces only tetragons, cubes, circles, spheres, all of which preserve equal proportions. The second type produces only oblong figures with unequal sides (No. 37). The first type stays within the same nature ; the second produces things of a different nature.

The generation from the number one is twofold : multiplied by other numbers, it generates all numbers ; multiplied by itself, it can only generate its equal, while all other numbers, multiplied by themselves, produce

(1) Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 36 ; ed. Mullach, p. 188.

numbers not equal to the multiplicands. One multiplied by one is nothing but one (No. 38)[1].

The substance, therefore, of the Begetter *(gignens)* and the Begotten *(genitus)* is one and the same, because both are truly one. For the One cannot of Himself beget anything but what is equal to the same One. Since equality precedes inequality, the generation of equality must come first. And since the One begets both (equality and inequality) and cannot but beget inequality, if multiplied by any number other than the number one, He must necessarily beget an Equal One, if multiplied by that which by nature precedes all numbers. Consequently the One cannot but beget an Equal One out of Himself and His own substance (No. 39).

Thus it is manifest to Thierry that the Equal One whom the One generates out of Himself and out of His substance precedes every number by His very nature. Considering that the generation of this Equal One is substantial to the One, and that the One precedes every number, the generation of the Equal One must indeed precede every number. The Equal One and His generation from the One is eternal because, as previously said, that which precedes every number is eternal. There can be no two or more eternal beings. Hence the One and the Equal One are one (No. 40).

Although the One and the Equal One are completely one in substance, the « divine philosophers » have adopted the word « person » to designate them. Nothing can beget its own self, and it is one property to be the Begetter (which is the property of the One) and another propterty to be the Begotten (which is the property of the Equal One). To designate these properties which are, by eternal identity, the properties of the One and the Equal One, they adopted the word « person », in the sense that the eternal substance itself is called the person of the Begetter inasmuch as it is the One ; the person of the Begotten inasmuch as it is the Equal One.

Since the One is the first and only cause *(esse)* of all things and since the Equal One exists as the One equal to the One, it follows necessarily that the Equal One is the equal cause of the existence *(existentia)* of all things, i.e., their certain mode or eternal limiting definition or boundary which defines and determines all things in such a way that nothing can exist on this side or the other side of the limits set by the Equal One. The One equal to the One is, as it were, the image *(figura)*[2] and the brightness *(splendor)* of the One : the image, because He is the tetragon of the One or a mode in which the One operates in all things ; the bright-

(1) Taken as a theological statement, the same sentence could mean and perhaps does mean : The One multiplied by the One is nothing but the One. This leads immediately to the next statement where the terminology changes from *generare* to *gignere*.

(9) Cf. *Hebr.* i, 3. Clarenbaldus, *De Trin.;* ed. Jansen, p. 62*.

ness, because He enables us to distinguish all things from one another. For all things are distinguished from one another by their final end and mode (No. 41).

The ancient philosophers used to call this Mode or the One equal to the One either the intellect of the divinity or Providence or the Creator's Wisdom[1]. And rightly so, because, since the divinity is the One, the One is the only cause *(esse)* of all things. Therefore the One equal to the One is a certain Mode and nothing can exist on this side or the other side of it. This Mode is nothing else but the first and eternal Wisdom who alone fixes the boundaries of all things. From that Wisdom the forms and measures of things have their existence *(existere)*. In that Wisdom are formed the concepts *(notiones)* of all things.

The knowledge of a thing is always contained in what is equal to it. If the latter exceeds or falls short, we should not speak of knowledge but of false imagination. For that reason it has been said that the One equal to the One must be the equal cause of the existence *(aequalitas existentiae)* of all things. Indeed we speak of a concept of a thing when it is the proper description of it by which it is distinguished from all others (No. 42).

Just as all things derive their existence *(existere)* from the One, so do their forms, mode and measure come from the One equal to the One. A man exists because he is one ; if he is divided, he perishes. In like manner, man's form proceeds from the one equal to the same one by which man subsists[2]. If anything is added to or taken from this « one » we can no longer speak of the form of a man *(humanitas)*. A thing cannot exist *(existere)*, unless the equal cause of the existence of man or stone or any other creature exists in some matter. From this we can conclude that just as the One equal to the One contains and generates the concepts of things so does He contain and produce the forms of all things ; just as the One procreates all numbers, so does the One equal to the One produce the proportions and inequalities of all things. All things resolve themselves into Him (No. 43).

Now Thierry applies this explanation (of the divine ideas) to the measures, weights and modes of things (No. 44). Then he resumes his speculation on the second Person. Since the One equal to the One is the equal cause of existence which makes things exist and, like an eternal law and rule of existence, lays down and defines their limits, it is, according to Thierry, beyond doubt that the One equal to the One is for all things

(1) Cf. CHALCIDIUS, *In Tim. Platonis*, 141 ; ed. MULLACH, p. 213.

(2) The Platonist idea of man as participating of man's form *(humanitas)* is here transferred to what Thierry calls the Equal One in whom the divine forms or ideas reside, whereas the existence of man is here attributed to the One, understood as efficient cause. In this sense there is but one *humanitas* of which all human beings partake. Cf. CLARENBALDUS, *De Trin.;* ed. JANSEN, p. 42*.

the eternal form of existence and « formal » cause in accordance with which the eternal Artificer has laid down the mode of existence *(existere)* for all things.

Moreover, since the One equal to the One is the equal cause of existence *(existentia)*, it is obvious that the same Equal One is the truth of all things. For the truth of a thing is nothing but its equal cause of existence in such a way that, in grasping it, the mind stays within, and does not stray from, its limits (No. 45). If it does stray beyond the limits, the result is falsehood which is without reality, while truth is the first being and first reality of all things. He who says what is true, always says what is in a thing[1]. Otherwise he strays off into falsehood. When therefore the equal cause of truth is as described, it is quite manifest that the Equal One Himself is the divine Word. For the divine Word is nothing but the Creator's pre-definition *(praefinitio)* defining the essence, quality and quantity of all things or how they are established in rank, time and place. This pre-definition is for all things the equality of existence below or beyond which they cannot exist (No. 46).

The Word, Thierry continues, has been shown to be the One equal to the One. The One is the divinity and begets the One equal to the One. Hence the divinity is the Word. Of Its generation a certain great philosopher has said : *God has spoken once* (*Ps.* lxi, 12). Thus he made mention of the One and the Word[2].

With these remarks Thierry concludes his discussion on the first two Persons of the Trinity. Then he announces his intention to explain the third Person as the Bond *(connexio)* between the Equal One and the One. But here the tractate ends.

* * *

It has been suggested that, in his trinitarian speculation, Thierry developed an idea expressed by St. Augustine : In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto aequalitatis unitatisque concordia[3]. The text was well known, of course, and a contemporary of Thierry's maintained that Augustine took refuge in mathematics to express what is ineffable and incomprehensible[4]. Thierry was probably more directly

(1) At this point the treatise breaks off in the two manuscripts which contain Clarenbaldus' letter and his *tractatulus*.

(2) See *Librum hunc* and CLARENBALDUS, *De Trin.;* ed. JANSEN, pp. 14* and 62*.

(3) *De Doctrina christ.* I, 5 ; P. L., 34, 21. Cf. JANSEN, p. 121, and PARENT, p. 76. JOHN SCOTUS, *De Divis. naturae* II, 35 (P. L., 122, 615B), offers the following translation of a text taken from a sermon of St. Gregory Nazianzen (*Or.* XXIX, 2 ; P. G., 36, 75B) : Monas a Principio in Dyada mota usque in Triade stat. The Augustinian thesis is cited and discussed by ALAN OF LILLE, *Theol. reg.*, 4 ; P. L., 210, 652B.

(4) PSEUDO-BEDE, *In Titulo;* P. L., 95, 395 B.

inspired by a statement attributed to Parmenides by the author of *De Septem septenis* who quotes him as saying : Deus est unitas. Ab unitate gignitur unitatis aequalitas. Connexio vero ab unitate et unitatis aequalitate procedit[1]. There could be no more succinct summary of Thierry's teaching. But the question whether Thierry derived his knowledge from Plato's *Parmenides* or from references found in other writers is not easy to answer.

Although there is no definite evidence that Thierry was familiar with a Latin translation of Plato's *Parmenides*, there is a remarkable affinity of ideas between them. A few quotations will bear this out. According to Plato, Parmenides declares : « The one is, then, only one, and there can be no two »[2]. He had previously stated : « Then if one exists, number must also exist... But if number exists, there must be many, indeed an infinite multitude of existences ; or is not number infinite in multitude and participant of existence? »[3]. It will be recalled that Thierry used this thought to prove the omnipotence of God. Thierry's derivation of the Equal One may well be based on Parmenides' conclusion : « Then the one must posses likeness to itself »[4]. On one occasion, Thierry warns that, whenever the philosophers attribute parts to the One, they do not ascribe them to the One Himself but to participants. We read in *Parmenides* « Well, since they are other than the one, the other things are not the one... And yet surely the others are not altogether deprived of

(1) *De Septem septenis*, 7 ; P. L., 199, 961B.

(2) Plato, *Parmenides*, 140 ; ed. and tr. H. N. Fowler, *The Loeb Class. Lib.* (London, 1926), p. 275. The surprising affinity of ideas could be accidental, though it seems that the existence of a translation should not be ruled out categorically. The author of *De Septem septenis*, quoted above, also cites : Parmenides quoque dicit : Deus est cui esse quidlibet quod esse omne id quod est (P.L., 199, 961B). Pseudo-Bede (PL 95, 397C) wrote about the same time : Parmenides philosophus « Deus, inquit, est cui quodlibet esse quod est est omne id quod est ». Fortunately, the text is also cited by Alan of Lille as (seventh) theological axiom : Deus est cui quidlibet, quod est, est esse omne quod est (P. L., 210, 627C). However, he does not disclose the source of the axiom. An anonymous commentator of Boethius *De Trinitate* (*Ms.* Paris, B. N., *lat.* 14489, fol. 30) claims : Secundum quod Plato dicit in *Parmenide*, Chalcidio testante, quod unum est exemplar omnium rerum et (non) plura exemplaria, in quo nulla diversitas, nulla ex diversitate contrarietas, ut in Platone dicitur. In an similar manner, Alan of Lille cites (P. L., 210, 333A) Plato's *Phaedo* on the evidence of Chalcidius *In Tim. Plat.*, 56 ; ed. Mullach, p. 194. Entirely different in tone is a text cited in the school of Chartres and transcribed by R. Klibansky, ' *Plato's Parmenides in the Middle Ages*', *Mediaeval and Ren. Studies* I (1943), 2 : Inde est quod Plato in *Parmenide* ait quod omnes formae, in eo quod sunt forma et sine discretione, sunt forma formarum nec sunt plures formae sed una forma quae, quia mutabilitati conjuncta non est, immateriari non potest. Despite the verbal difference, this text seems to be related to the previous one.

(3) Plato, *Parmenides*, 144A ; ed. Fowler, p. 257. Cf. *De Musica*, II, 3 ; P. L., 63, 1197A.

(4) Plato, *Parmenides*, 161C ; p. 315.

the one, but they partake of it in a certain way... Because the others are other than the one by reason of having parts »[1]. If Thierry knew Plato's *Parmenides*, we may even point to this work as a source of the pantheistic tendency the school of Chartres has been accused of, for Parmenides claims : « Therefore if one exists, the one is all things »[2].

The author of *De Septem septenis* also refers to Pythagoras : Haec est illa trium unitas quam solam adorandam esse docuit Pythagoras[3]. There is no denying that the school of Chartres paid very much attention to the teaching of Pythagoras and his school[4]. We learn from Boethius that either Pythagoras or his « heirs » maintained that the number two *(binarius)* is the basis of all diversity : Hunc (binarium) alteritatis principium esse dicebant. Boethius declares in the same work : Omnia quaecumque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata[5]. We are also told that all variations of inequality grow out of equality[6] and that all multiples descended from the number one[7]. We have noted how such terms as *generare*, *procreare*, first used to describe the relationship of numbers, served Thierry to lead over to the more commonly accepted terminology of *gignens* (Father) and *genitus* (Son). Thus the *Arithmetica*, where such verbs as *generare*, *nasci*, *procreare* are frequently used in connection with numbers, provided Thierry with convenient starting point in his speculation. Even Music, as he declared at the beginning, was to assist him in his explanation of the divinity[8].

It was Boethius who furnished Thierry with the principle : Omne quod est, ideo est, quia unum est[9]. The principle is also invoked by the author of *De Unitate et uno* who speaks of the One as follows : Unitas est descendens a prima unitate quae creavit eam. Prima enim et una unitas, quae est unitas sibi ipsi, creavit aliam unitatem quae est infra eam[10].

If would, of course, be preposterous to assume that Thierry was anxious to ignore the trinitarian doctrines as they had been tradionally presented.

(1) *Parmenides*, 157BC ; p. 301.
(2) *Parmenides*, 160B, p. 311.
(3) *De Septem septenis*, 7 ; P. L., 199, 961C.
(4) Clarenbaldus, *De Trin.;* ed. Jansen, p. 56*. *Librum hunc*, pp. 7* and 12*.
(5) *De Arithmetica* I, 2 and II, 27 ; P. L., 63, 1083B ; 1135B.
(6) *De Arithmetica* I, 32 ; II, 1 ; P. L., 63, 1110C ; 1113C.
(7) *De Arithmetica* II, 2 ; P. L., 63, 1115B : Omnes enim multiplices... ab unitate discesserunt.
(8) Cf. Pseudo-Bede, *In Titulo ;* P. L., 95, 396B : Sicut enim unitas principium est numeri ita, ut dicit Boethius in *Musica*, aequalitas principium est multiplicitatis. See *De Musica* II, 7 ; P. L., 63, 1200A : Est autem quemadmodum unitas pluralitatis numerique principium ita aequalitas proportionum.
(9) *In Porph.* I ; P. L., 64, 83B.
(10) Gundissalinus, *De Unitate et uno ;* PL 63, 1075D or ed. P. Correns, *Beiträge* I (1891), 5.

But it was no easy task to arrive at a concept of person within the lifeless framework of mathematical relationship. It was perhaps less difficult for Thierry to describe the Equal One as the « image » of the One, as St. Paul had inspired him to do, but the transition to the Pauline *splendor* in the same context was hardly based on a logical premise. Thierry experienced the same problem in his attempt to explain the Equal One as the Word, as « a certain philosopher » (*Ps.* lxi, 12) had inspired him to do.

The root of Thierry's difficulties lies in what can aptly be defined as « bold rationalism ». While St. Augustine and others had tried to approach the trinitarian mystery by explaining it as an expansion of the internal, intellectual life from Father to Son, Thierry preferred to begin with what St. Augustine might have called a manifestation of the Trinity. We saw that, according to Thierry, creation reveals God as efficient, « formal » and final cause of the universe. The first of these three causes is the Father, the second the Son, the third the Holy Spirit. These personal names do not appear once in Thierry's digression on the divinity, although the relationship of Father and Son is insinuated in the terminology *gignens* and *genitus*. But Thierry could not go further without admitting that there are relations in God, which he explicitly denies[1].

In order to develop his concept of the trinitarian mystery Thierry summons the *quadrivium* rather than revelation. The multiplicity of beings or numbers leads him to the One as « the fountain-well and origin of all beings ». All successive steps, as described by Thierry, follow with a sort of mathematical certainty and necessity. We have noted that the school of Chartres has been suspected of pantheism[2]. The suspicion is based principally on the presentation of God as the *forma essendi* of all beings. As if he had foreseen the possible misunderstanding of this terminology, Thierry insists : Hoc non dicimus quod divinitas sit aliqua forma quae in materia habeat existere (No. 32). He wants us to understand it in the sense that the presence of the divinity accounts for the entire being of all creatures to such an extent that it includes both matter and form : ut etiam ipsa materia ex presentia divinitatis habeat existere (No. 32).

The verb *existere*, used in both sentences, occurs repeatedly in similar

(1) See No. 35 of our edition.

(2) Cf. M. DE WULF, '*Le Panthéisme chartrain*', *Beiträge*, Suppl. III, 1 (1935), 282-288. De Wulf admits that he had misinterpreted Bernard Sylvestris until the doctrine was clarified by E. GILSON, '*La cosmogonie de Bernardus Sylvestris*', *Arch. d'hist. doctr. et litt.* III (1928), 1-24. De Wulf's interpretation is rejected by J. M. PARENT, *La Création*, pp. 82 ff. ; É. GILSON, *La Philosophie du Moyen Age* (Paris, 1952), p. 272 ; T. GREGORY, *Anima mundi* (Florence, s. a.), pp. 80 ff. Less definite is A. FOREST, *Le mouvement doctr. du XI^e au XIV^e siècle*, published in *Hist. de l'Église* XIII (Paris, 1951), 77 f.

remarks made by Thierry. We have also noted his occasional use of *existentia*. But we expect too much of him if we wonder why he did not speak of *forma existendi*, *causa essendi*, etc. After all, the word *forma* designates a cause and we have seen that, in the language of Thierry, the Son of God is the « formal cause » of all things. This means that the ideas and forms of all things reside in God's Wisdom. Since they are not subsisting ideas in the original Platonic sense but identical with God's absolute simplicity, God is all things, the formal or ideal cause of all things, including the existence of those things that ever exist. The One does not impart His own divine form to them, but holds every created being together so that it remains one, because, as Thierry remarks, the created being would perish, if the One did not preserve its existence : Unitas essendi conservatio et forma est ; divisio vero causa interitus[1].

Thierry's *forma essendi*, accordingly, aims first of all at the existence of all things in the divine intellect ; then at the existence of created units or numbers whose very existence was also eternally conceived in the divine Wisdom. God also conceived their unity or oneness without which they could not exist. Created beings or numbers partake of that divine idea just as every human being partakes of God's eternal concept of the form of man, called *humanitas*. Their oneness is ultimately the created image of the eternal One and thus they participate in Him : quae vera unitate participantia inde habent existere et multiplicari (No. 33). Thus creatures are participations of the One, not by identity with Him, but by deriving everything from Him, including their existence : Unitas vero, quae multiplicata componit numeros, vel unitates quibus numeri constant, nihil aliud sunt quam verae unitatis participationes quae creaturarum existentiae sunt (No. 34).

Thierry insists that the word *unitas* is no longer applicable to God as soon as the word is combined with other numbers. This is his mathematical way of saying that the divine One cannot be participated by multiplication or participation of His essence : Unde etiam philosophi, cum partes unitati assignant, non essentiae unitatis sed participantibus unitate partes adscribunt (No. 33). In other words, when a creature is one and exists only by being one, it must not be interpreted as being one with the One. Indeed the One is transcendental, not immanent in a pantheistic sense, and surpasses all things « by the eminence of His nature »... necesse est ipsam unitatem, quae est summa divinitas, omnia praedicta eminentia suae naturae transgredi (No. 35). He is not subject to categories *sed est unitas, i.e., aeternitas et interminabilis rerum perma-*

(1) No. 34 of our edition. Cf. CLARENBALDUS, *De Trin.;* ed. JANSEN, p. 62* : Si ergo in pluralitatem partium distrahatur, statim in interitum suum cadit... Cum ergo partium pluralitas illi sit causa interitus, eadem unitio est ei causa ut sit.

nentia, quae cunctorum est fons et origo[1]. If this is pantheism, i.e., a doctrine that God is everything and everything is God, the term must be used very loosely by those who accuse the school of Chartres of such an error[2].

Hence we cannot agree with R. L. Poole when he claims that Thierry « argued from the doctrine of the unity of all being, that all being is God, and that God is the form of being of all things »[3]. It is just as wrong to claim that, according to Thierry, the divinity is « la forme essentielle de toutes choses »[4]. Such a verdict simply transfers Aristotelian realism into Platonist idealism which is the only legitimate philosophical background of the Christian Platonism that reigned supreme at the school of Chartres.

In this connection it is worth mentioning that Thierry's term *unitas* which, applied to God, I have rendered by « the One » does not at all mean the « unity of all being » in the sense that « all being is God ». The abstract term *unitas*, applied to God, stands for the concrete word *unus* as Clarenbaldus explains when he writes : Rectius ergo, si theologice loqui volumus, Deus « unitas » dicitur quam « unus »[5]. The main reason for this usage and apparent subtlety was a grammatical one, understandable only against a Platonist background. When we say that Peter is one and that God is one, we use the word « one » in two different meanings. Peter is one by participation of oneness just as he is, say, white by participation of whiteness, or just by participation of justice. But God is not one by participation of oneness just as He is not God by participation of divinity, or just by participation of justice. To prevent a misunderstanding, as Clarenbaldus points out, it is theologically more accurate to say *Deus est unitas* than *Deus est unus*. We know

(1) No. 35 of our edition. Cf. Macrobius, *In Somnium Scipionis* I, 6, 7 ; ed. F. Eyssenhardt (Leipzig, 1893), p. 496 : Unum autem quod... unitas dicitur... ipse non numerus sed fons et origo numerorum.

(2) In speaking of the divine Form, the author of *Librum hunc* (ed. Jansen, p. 9*) declares : Haec enim est essendi forma, quae facit scilicet omnia esse. The writers of this period made a clear (logical) distinction between essence and existence. Thus Clarenbaldus, *De Hebdomadibus*, 22 ; ed. Haring, p. 11 states : Unde inter decem quaestiones naturales prior est illa in qua quaeritur an res sit. In the same sense, William of Conches, *De Phil. mundi* I, 4 ; P. L., 172, 43A, writes : Undecim sunt quae inquiruntur circa unamquamque rem : an sit...

(3) R. L. Poole, *Illustrations of the Hist. of Med. Thought and Learning* (London, 1920) p. 101.

(4) A. Clerval *Les Écoles de Chartres*, p. 255. Later (p. 258), Clerval comes to the conclusion that Thierry is a *panthéiste réaliste*.

(5) Jansen, p. 61*. Alan of Lille, *Theol. reg.*, 1 ; P. L., 210, 623A, connects the word *unitas* with the Greek monas : Deus non solum unus, immo et monas i.e. unitas esse dicitur. This connection had already been made by John Scotus, *De Divis. naturae* III, 11 ; P. L., 122, 653B : Si unitas, quae a Graecis dicitur ' monas ', omnium numerorum principium est...

that, for instance, Gilbert of Poitiers, whom Clarenbaldus had in mind, did not accept this particular argument, but they did agree on the grammatical rules in general.

We have noted a weakness in Thierry's trinitarian doctrine and his denial of relations in God : Nulla igitur in deitate pluralitas ; quare nec numerus (No. 34). This heavy emphasis on the divine unity, is only an echo of the Boethian : Nulla igitur in eo... pluralitas... idcirco nec numerus[1]. But while Boethius was Augustinian and left room for relations, Thierry and Clarenbaldus were Pythagorean and suffered from a tendency to overstress the divine unity against the Trinity of Persons. We have seen that, in Thierry's theory, the One begets the Equal One *(aequalitas)*. The Begetter and the Begotten remain one and the same substance on the strength of the mathematical principle : Unitas semel nihil aliud est quam unitas (No. 38). However, to be the Begetter and to be the Begotten are properties of the One and the Equal One respectively. According to Thierry, the « divine philosophers » adopted the word « person » to express these properties in the sense that « the eternal substance itself is called the Person of the Begetter as far as it is the One ; it is called the Person of the Begotten as far as it is the Equal One ». Thierry's system leaves no room for a number within the number one. In other words, it leaves no room for a « numerical » distinction of Persons.

Thierry's view conflicted sharply with that of Gilbert of Poitiers who insisted strongly on the numerical distinction to avoid Sabellianism. Clarenbaldus sided with his master against Gilbert : Éx hoc loco episcopi Pictaviensis error ortus esse videtur, ut tres personas numero differentes assereret[2]. We should admit that Clarenbaldus refused to accept such a doctrine because it would imply accidents in God[3], but we must also admit that both his and Thierry's refusal obscured what later generations called the real distinction between the trinitarian Persons. Clarenbaldus writes : Nullae sunt in Deo differentiae, quibus persona differt a persona, nisi quod una non est alia... Ubi ergo nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas : igitur unitas tantum[4].

This tendency to overstress the divine unity against the Trinity is at the root of Thierry's failure to draw a clear line between the divine Persons and divine attributes. When he interprets the *Spirit of the Lord* in *Genesis* i, 2 as the « Artificer's power », he deals with a term of which the interpretation has varied among exegetes. But when he declares that it is precisely this power which « the Christians call Holy Spirit », he definitely leaves himself open to suspicion. He also tells us that the

(1) Boethius, *De Trin.*, 2 ; ed. Peiper (Leipzig, 1871), p. 154.
(2) Jansen, p. 77*.
(3) *Ibid.*, p. 51*.
(4) *Ibid.*, p. 102*.

ancient philosophers called the Equal One « the intellect of the divinity or Providence or the Greator's Wisdom » (No. 42) but makes no attempt to clarify the matter. We find a similar ambiguity in William of Conches who writes : Est ergo in divinitate potentia, sapientia, voluntas, quas sancti « tres personas » vocant : vocabula illis a vulgari propter affinitatem quandam transferentes, vocantes potentiam divinam « Patrem », sapientiam « Filium », voluntatem « Spiritum sanctum »[1]. To this corresponds Thierry's division between *omnipotentia*, *sapientia* and *benignitas*. However, to give Thierry the benefit of the doubt, we may assume that the taught a personal and truly trinitarian God because of considerations other than his Pythagorean approach which could really lead him no further than to a divine Monad, or at best a Pythagorean Triad. But the Monad destroys the Trinity and the Triad nullifies the divine unity. Far from belittling Thierry's ingenuity, our analysis is only meant to show that his choice of the *quadrivium* appears to be inferior to other devices chosen to throw light on a mystery which defies purely rational proof and challenges the human mind more than Thierry was willing to admit.

The doctrine of clarenbaldus of arras

Clarenbaldus does not simply repeat his master's words and thoughts in the *tractatulus* he resolved to append to Thierry's treatise. He first compares the *Book of Genesis* to the other books of the *Pentateuch* and finds a similar arrangement among the books of Roman law (Nos. 1-5). Then he discusses the concept of prophecy or divine inspiration (Nos. 6 f) and the three possible ways of interpreting Scripture. Although all of them aid our knowledge of the Creator, he decides to begin with the « interpretation of the letter » (No. 8).

The creation of the world, expressed in the first verse of *Genesis*, provides us with arguments so certain that we can prove even to pagans and unbelievers that the world has a Creator. The argument is as follows : The world is made up of contrary elements which are either warm or cold, moist or dry. Hence either nature or chance or an artificer put these contrary elements together. But nature only unites what is alike ; it flees from things that oppose one another[2]. The very definition of chance requires the existence of causes that bring about unexpected results. If therefore the world had been made by chance, those causes

(1) *De Phil. mundi* I, 5 ; P. L., 172, 44D. Cf. William of S. Thierry, *De Erroribus G. de Conchis ;* P. L., 180, 333C.

(2) Cf. Clarenbaldus, *De Hebd.*, 24 ; ed. Haring, p. 11 : Fugiunt enim naturaliter sese dissimilia sicut similia naturaliter ad sese applicantur.

would be prior to the Maker of all things. Consequently, those causes would be prior to Him from whom they come, which is illogical *(inconveniens)*. Hence neither nature nor chance made the world.

It follows that it was made by an Artificer who was neither man nor angel : he was no man, because the world was prior to man ; no angel, because by definition an angel is only a messenger of one who sends him. An angel is not omnipotent, but He who made the world is omnipotent. Hence the Artificer was God. To say that the world made itself, is utter nonsense (Nos. 9 f).

Clarenbaldus now claims that the ignorance of creation and other doctrines leads to heresies. As an example he cites and discusses the errors of Nestorius and Eutyches concerning the Incarnation (Nos. 11-16). The discussion hardly goes beyond what Boethius had to say on the subject.

After this digression, Clarenbaldus returns to the creation of all things. The Son of God created the universe in its entirety, i.e., both its fundamental sources and its determinate shape. As Principle He created the former ; as Word the latter. There are three fundamentals : primeval matter, seminal causes *(seminalis ratio)* and the beginning of time. According to St. Augustine, primordial matter is the formlessness *(informitas)* of corporeal and incorporeal nature, which formlessness can somehow be grasped by the abstraction of forms. A seminal cause is a hidden power implanted in the elements or in things composed of elements. Owing to this power one thing produces another one at its given time and in its normal course. The beginning of time is the first moment, i.e., the first movement of created being from formlessness to form or from non-being to being (No. 17).

Primeval matter is formlessness, i.e., the potency to receive a form or to pass from non-being into being. The intellect can conceive it only imperfectly because of the confusion prevailing in the formlessness of primordial matter. It is well known, as we learn from Clarenbaldus, that the intellect follows the form and its determinate shape, not confusion. We say therefore that formlessness can be grasped somehow by the removal of forms. Since formlessness is nothing else but being possible or possibility, it follows that it can only be reached by removing forms. Once we strip a formed object of its forms, nothing remains but its being possible, nothing remains but the potency to receive these forms. When all the forms are removed, the act of existing things perishes, because all actuality *(esse)* comes from a form (No. 19).

To illustrate this process of removing forms, Clarenbaldus chooses a statue made of brass[1]. If, in our minds, we remove the form which

(1) Cf. CHALCIDIUS, *In Tim. Platonis*, 283 ; ed. MULLACH, p. 242. BOETHIUS, *De Trin.*, 2 ; ed. PEIPER, p. 152.

makes it a statue, only brass remains. If we remove the properties of brass, only (the element of) earth remains. If we deprive earth of its frigidity and dryness, then what remains is not nothing. For what remains is formless matter, that indeed which Plato[1] teaches to be between nothingness and substance, or which Aristotle[2] calls ability *(aptitudo)* or lack of form *(carentia)* or incorporeal body (No. 20). It would be wrong to think that it is absolutely nothing, because if we reversed the process of removing forms, we should have to pressupose matter, for whatever is last in dissolving a thing comes first in composing it.[3]

This matter has been called « absolute potency » *(possibilitas absoluta)*[4] by philosophers because it contains every nature in a possible, not actual, state. The potency is called absolute because it is both matter and all things. Just as the bird and all the members of its body are potentially and still undeveloped in the egg, or just as one grain of wheat contains many grains with their stems and chaff, so are all things contained in matter. But matter is not an actual thing (No. 81). When philosophers view matter as that which actually contains all things they call it « defined potency » *(possibilitas definita)* because it is a definite and intelligible thing as soon as it receives forms[5].

That which operates on this matter is the Absolute Necessity *(necessitas absoluta)*[6], i.e., divine Providence which is Necessity because it is eternity ; absolute because it owes to nothing that which it is. In other words, the divine Wisdom operates in matter. Just as all natural beings exist by act and nature in defined potency, so do these same beings exist in the divine Wisdom in a sort of undeveloped simplicity. They are identical with the divine Wisdom. St. John the Evangelist, an excellent theologian, confirms this where he says : *All things were life in Him* (*John* i, 4)[7].

From this Absolute Necessity descends the necessity of combination or concatenation[8]. because the things which are enveloped in the Absolute Necessity unfold and descend from the Eternal One in a line of destiny

(1) *Timaeus* (Chalc. interpr.), 24 ; ed. Mullach, p. 179.

(2) Chalcidius, *In Tim. Plat.*, 284 and 286 ; ed. Mullach, p. 242.

(3) Cf. Chalcidius, *In Tim. Plat.*, 301 f. ; ed. Mullach, p. 246.

(4) The term *possibilitas* designating matter is used, for example, by Chalcidius, *In Tim. Plat.*, 283 ; ed. Mullach, p. 242. However, the term *possibilitas absoluta* seems to have been coined in the school of Chartres.

(5) The expression *possibilitas definita* or *determinata* is likewise a creation of the school of Chartres.

(6) This term goes back to *Trismegistus ;* ed. W. Scott, *Hermetica* I (Oxford, 1924), p. 362 : Quam heimarmenen nuncupamus, o Asclepi, ea est necessitas effectrix rerum omnium... Again, the specification *absoluta* was introduced by the school of Chartres.

(7) See Augustine, *De Gen. ad litt.* II, 6, 12 and V, 15, 33 ; P. L., 34, 268 ; 332.

(8) Cf. Clarenbaldus, *De Hebd.*, 19 ; ed. Haring, p. 10.

(fatum) and are, as it were, produced in concatenated and intertwined steps[1].

Clarenbaldus tells us that St. Augustine presents the same doctrine in different terms[2]. In his terminology the Absolute Necessity is called the Word, i.e., the divine Wisdom ; by « seminal reasons » he means the necessity of combination ; he calls the absolute potency matter and designates the defined potency as product *(opus)*. Pythagoras also adopted a different terminology. In the number one he found God, i.e., the Absolute Necessity ; in the number two he discovered matter, i.e., the absolute potency ; in the number three, the first number to have a middle term *(terminus medius)*[3], he saw the necessity of combination ; in the number four, which is the first actual tetragon, he found matter clothed in the forms of the four elements, i.e., the defined potency (Nos. 23 f.).

Some people have held the heretical opinion that primeval matter is coeternal with God[4]. But the authority of the Fathers and reason militate against this error. St. Augustine states clearly that the Son of God is the Creator of formless matter, and Moses declares that *the earth was void and empty*, i.e., formless. Thus he asserts that God created formless matter (No. 24). Reason proves the same. Since primeval matter is nothing but potency, and potency nothing but mutability, it must descend from immutability. Immutability is eternity and eternity is God. Hence mutability must descend from eternity. Therefore primeval matter descends from God and is not coeternal with Him. Moreover, primordial matter is changeable in every respect. Nothing changeable is eternal. Consequently matter is not coeternal with God.

Clarenbaldus then enlarges on the concept of seminal causes which the philosophers call « natural cause » or « likeness of reproduction » *(similitudo nascendi)*[5], while the theologians speak of « seminal reason » *(seminalis ratio)*[6]. It is, as previously defined, a power or natural ability to reproduce its own likeness. For that reason a grain of wheat will not produce a bean or *vice versa ;* a sheep will not produce a man or *vice versa*. This natural ability is not to be confused with potency, although both may be found together. Potency results from matter, the natural ability from the Artificer, i.e., from God. The seminal

(1) Cf. Clarenbaldus, *De Hebd.*, 19 and 30 ; pp. 10 and 13.

(2) See *De Gen. ad litt.* VI, 10, 17 ; P. L., 34, 346.

(3) Cf. Chalcidius, *In Tim. Plat.*, 38 ; ed. Mullach, p. 189. Since there is no number between one and two, the number three is the first to have a *terminus medius*.

(4) Cf. Augustine, *De Gen. ad litt. lib. imp.*, 1, 2 ; P. L., 34, 221.

(5) Cf. Augustine, *De Gen. ad litt.* III, 12, 19 ; P. L., 34, 287.

(6) Cf. Augustine, *Quaest. in Hept.* II, 21 ; P. L., 34, 602 : Insunt enim corporeis rebus per omnia elementa mundi quaedam occultae seminariae rationes, quibus cum data fuerit opportunitas temporalis atque causalis prorumpunt in species debitas suis modis et finibus. *De Gen. ad litt.* V, 20, 41 ; P. L., 34, 336 : Movet itaque occulta potentia universam creaturam suam... suaque semina evolvunt.

cause is like a seed which reproduces its own likeness in the normal course of nature *(consuete)*[1]. It was implanted in matter or in the elements by God, the Creator of all things[2]. The fact that, by virtue of seminal causes, things reproduce other things of the same kind in the manner described does not result from matter itself. It is important to stress the normal course of nature to eliminate abnormal deviations from the type and to exclude causes which are outside of the normal process (No. 27).

In making this distinction, Clarenbaldus makes allowances for such divine interventions as miracles and sacramental transubstantiation, because they do not result from seminal causes (No. 28). It is therefore erroneous in his opinion to think that nothing ever happens against the ordinary course of nature, since, according to God's eternal plan and for reasons only known to the Creator Himself, many events happen against the normal course of nature, though not against nature as far as nature is God's will. Some people who erred in this respect denied the possibility of Virgin Birth and transubstantiation (No. 29).

After dealing with primordial matter and seminal causes, Clarenbaldus briefly discusses what he calls the « principle », i.e., beginning of time. According to St. Augustine, time is the movement of a created being from one state to another whereby things follow or succeed (one another) as ordained by the administration of God who created all things[3]. Consequently, the beginning of time is the beginning of such movement. The beginning is the first moment, the first movement, or the time when the seminal cause begins to tend to its effect and fulfilment *(integritas)*.

In so far as the Son of God is the Word, He conceived the forms of all things from all eternity and ordained the seminal causes to reach their fulfilment. Even now and until the end of the world He disposes the succession of time together with the Father and the Holy Spirit. This divine conception of forms has been called the creation[4] in the Word (No. 30).

God therefore operates in four ways : *formaliter* in the Word by conceiving the forms of all things ; *informiter* in matter ; *seminaliter* in the seminal causes ; *actualiter* and *reparative* in the succession of time. Of the first three it has been said, *He created all things at once* (*Eccli.* xviii, 1).

Of the latter it is written : *My Father works even until now, and I work* (*John* v, 17). He works *reparative* because the things that perish

(1) *De Gen. ad litt.* VI, 5, 8 ; P. L., 34, 342 : secundum potentiam per Verbum Dei tamquam seminaliter mundo inditam, cum creavit omnia simul... ex quibus omnia suis quaeque temporibus jam per saeculorum ordinem flerent.

(2) *De Gen. ad litt.* VI, 8, 12 ; P. L., 34, 344 : Sapientia... rebus factis rerum faciendarum causas inserebat. Cf. *Ibid.* VI, 10, 17 ; PL 34, 346.

(3) *De Gen. ad litt.* V, 5, 12 ; P. L., 34, 325.

(4) Cf. *De Gen. ad litt.* II, 6, 12 ; P. L., 34, 268.

in the movement of time are, by the operation of Christ, restored by the very same movement. Hence all things continue to exist in these successions[1], though not in themselves (No. 31).

Although both faith and reason show that matter was created by God, it did not, in point of time, precede the formation of things, because matter and form, the components and the whole, were created together and simultaneously (No. 32)[2].

Clarenbaldus now turns to the interpretation of the work of the six days, called *Exaemeron*. We call « day » the illumination of the air by the sun or by the celestial light. The celestial light preceded the creation of the sun and brought about the three days prior to the creation of the sun. According to Bede[3], this celestial light still rises and sets with the sun. However, the creation of the sun was not superfluous because, being a sort of twilight, the celestial light was too weak to illuminate the air (No. 33).

We also call « day » the space of 24 hours in accordance with the rotation of the heavens[4]. In this sense it is written : *And there was evening and morning, one day* (*Gen.* i, 5). We finally call « day » the distinction or division between the various creations and works. Accordingly, *evening* and *morning* have different meanings. If the word « day » is taken to mean the illumination of the air, the word *morning* designates the rise of the celestial light or the sun ; *evening* its setting. If « day » is taken to mean a space of 24 hours, its *morning* is the beginning of those 12 hours during which the air in the celestial hemisphere appears bright through the sun or the celestial light, up to the point when it turns dark ; its *evening* is the beginning of those 12 hours during which the same air appears dark, up to the point when it turns bright. Thus *morning* also designates the 12 hours of day, and *evening* the twelve hours of night.

When we take the word « day » to designate the division between the various creations and works, *morning* refers to the fundamental sources, *evening* to their perfection. Hence *evening* is placed before *morning*, because the stages of perfection are superior. Some people understand by the word « *day* » the knowledge of angels concerning creation : their morning knowledge perceives created beings as they exist in divine Providence ; their evening knowledge sees them as they exist in them-

(1) See Augustine, *De Gen. ad litt.* VI, 9, 14 f. ; P. L., 34, 344 f. Honorius Augustod., *Hexaemeron*, 4 ; P. L., 172, 260D : Omnia enim, quae Deus creavit, in aeternum permanere creduntur, licet alia in alia permutentur. *Ibid.*, 5 (265B) : Et haec cuncta Filius cum Patre usque modo operatur per quem adhuc omnis corporea creatura in meliorem statum transformatur. See also Alcuin, *In Gen. interr.*, 18 ; P. L., 100, 519A.

(2) *De Gen .ad litt.* I, 15, 29 ; P. L., 34, 257.

(3) Cf. Bede, *Hexaem.* I ; P. L., 91, 17AB.

(4) See William of Conches, *De Phil. mundi* II, 28 ; P. L., 172, 70D.

selves. Although Clarenbaldus must have known that Augustine[1] was the father of this theory, he thinks little of it (No. 35).

First, i.e., in the first moment of time *God created heaven and earth* and light. The word *heaven* designates the two upper elements, i.e., fire and air ; the word *earth* signifies the two lower elements : earth and water. God created them all simultaneously, including the first moment of time (No. 36). Time, being an accident, has no existence of its own ; it exists in and through its causes. For substances are not only the causes of qualities and other accidents but are also the causes of time. They are causes inasmuch as it is natural to them to change and vary through the succession of times. Unless there are things that change there can be no successions ; consequently no time. For time is nothing else but succession. For that reason we say that substances that change in succession are the causes of time and that time is created together with them. For God is the Creator of substances, not of accidents. But accidents are created together with substances (No. 37)[2].

In the first moment of time the four created elements were formless. Earth was created formless because, at the first moment, it lacked what it later received, i.e., its form and completion ; it still lacked all things that later came out of it at their proper time. Water was created formless because it lacked the completion of form which it now possesses and because it lacked the things that later came out of it. Air was formless because it lacked the completion of form which it later acquired, i.e., it lacked stars and light. The fourth element, fire, was formless because it lacked its later perfection (No. 38).

The formlessness of light consisted in the fact that the angels, created in the first moment of time, had not yet turned to God nor were confirmed in light and knowledge. For, as the holy doctors say, in the first moment of time the angels were created in fire and had not yet turned to God to be confirmed in light and knowledge. But in the second moment of time some of them turned to God and were confirmed in light and knowledge, while some were cast into darkness on account of their jealousy. It is true that all angels were created in a state of goodness, but not in the state of beatitude acquired by those who were confirmed in it, as we (so Clarenbaldus promises) shall show when we deal with the creation of angels and with their free will. When it is said that the angels were created « before the times » *(ante tempora)*, it means that they were created in the first moment initiating the succession of times (No. 39).

In the first moment of time when God created the four elements, He

(1) *De Gen. ad litt.* VI, 30, 47 ff. ; P. L., 34, 315.

(2) In his *De Hebd.*, 7 ; ed. HARING, p. 6, Clarenbaldus voices a similar view : Omnis enim creatura actu subsistit. Accidentia autem, quae , notiones ' dicuntur, mentis tantum receptaculo colliguntur.

also created the light. But in that first moment the light did not shine. That is why we say that the air was created formless, i.e., dark, without brightness and stars. But in the second moment the light began to move around the earth, as the sun does now, and thus brought about the first 24-hour day. By its first rotation it illuminated the air and ignited the fire and what is connected with it. In the second rotation the light again illuminated the air and, in conjunction with the heat which it produced, drew up the waters from below and placed them above the air, called ether. Thus the firmament was made : it firmly held the vapours in place (No. 40).

It is a natural property of heat to attract water through the agency of the air and suspend it in or above the air in vapourized form. Thus the sun daily produces clouds. The illustrations which Clarenbaldus then offers are taken from Thierry's tractate (No. 41). When the vapours ascended and left the space between the land and the lunar region, the lower air, i.e., this *humid substance* which we breathe[1] was made of water. The upper air, i.e., the ether above which the vapours had risen became the firmament. All this happened during the second rotation.

The light rotated the third time and illuminated the air. Greater masses of water ascended and the earth appeared in the form of islands. That is why we read : *And dry land appeared* (*Gen.* i, 9). Again Clarenbaldus borrows his illustrations from his master, Thierry (No. 42).

Then the earth conceived the power to produce, like a nursery, plants and trees, etc. When the Fathers claim that (at that time) Paradise was made in its entirety, including its trees, apples and all, it appears that this was miraculous, because the earth was not yet capable of producing its plants, trees and animals. It had only received the power to produce them, but did not actually do so except in Paradise. We read, *He had planted a paradise of pleasure from the beginning* (*Gen.* ii, 8), i.e., on the third day. The word « beginning » comprises the three days preceding the creation of the sun. On that third day the waters of the earth were placed where they are now.

The celestial light rotated a fourth time. And under the influence of the heat transmitted by the air, the masses of water ascended so much that the upper air, which had become the firmament, was condensed by the water masses. Thus on the fourth day the stars, the sun and the other stellar bodies were made from condensed air and water. By the addition of the sun the brightness of the air was increased (No. 43). As a result, the heat increased and reached the element under the air, i.e., the water surrounding the earth. Thus the water, mixed with

(1) Cf. Chalcidius, *In Tim. Plat.*, 128 ; ed. Mullach, p. 211 : Humecta substantia aëre est crassior, ut sit aer iste quem homines spirant.

heat, conceived and produced its animals, fish and fowl. This took place on the fifth day.

On the sixth day, after the water had receded, the earth, combined with heat, produced plants, trees and its animals. And man was created and placed in paradise. Clarenbaldus then remarks : We shall shortly state during what hour of day this happened. *God*, he continues, *rested on the seventh day*. This means that He ceased from creating in a manner different from those which He had adopted in the first six days (No. 44).

After this *physica lectio*, Clarenbaldus promises to interpret the same text allegorically, morally and historically. He considers it important to adhere to this order. To give an example, he notes that, when the question is raised whether the soul was created together with the angels, we answer that the angels were created in the first moment of time, not within time. The soul was created within time when man was created.

This, so Clarenbaldus assures us, has been beautifully described by Marcianus Felix Capella in the scene where Jupiter places the diadem of his daughter Eternity on the head of his daughter Psyche (soul). Jupiter is the Creator ; his four daughters symbolize the four states of existence. The first of these is eternity, a state of things that are without beginning or end. In eternity, i.e., in the divine intellect the reasons for all things exist together. They are not different reasons, however, because the reasons for all things are nothing else in God but one single divine reason, which applies itself to all things that are to be created and governed. Although Sacred Scripture speaks as if God were changeable, it is only a human form of expression.

The second state is called *sempiternitas*, the state of things that began to exist in the first moment of time and will never end. Such is the world according to philosophers. Perpetuity, the third state, is attributed to things that began within time and will never cease to exist. Such are the souls. Finally, *temporalitas* is the state of things which began within time and will come to an end within time. Such are buildings and most works of nature (Nos. 46-48)[1].

Capella, we learn from Clarenbaldus, calls these four states of existence « Jupiter's daughters ». The golden diadem symbolizes eternity ; its roundness signifies that eternity is without beginning or end. Jupiter, the Creator, placed Eternity's diadem on Psyche's head. The fact that he took it away from his daughter Eternity shows that, although he made the soul immortal, he did not fully stamp it with the dignity of eternity,

(1) Cf. William of Conches, *In Tim. Plat.;* ed. Parent, p. 152 : Aeternum est quod caret principio et fine ut Creator ; sempiternum est quod *carens fine* habet principium non in tempore sed cum tempore ut mundus ; perpetuum est quod incipit in tempore et caret fine ut anima. This text shows that William of Conches was one of those philosophers who held that the world would have no end.

because he ordained it to be made after the beginning of time. The immortality of the soul is, as it were, a diminished eternity. Here the *tractatulus* ends.

* * *

Clarenbaldus was obviously too modest when he insisted that his personal contribution to Thierry's tractate was insignificant. His comparison between the *Pentateuch* and the books of Roman law is perhaps less valuable than his attempt to define how Moses came to his knowledge concerning the creation of the world. His argument demonstrating the existence of God, treated rather summarily by Thierry, goes back to the *Philosophia mundi* of William of Conches[1]. The digression into the errors of Nestorius and Eutyches is not particularly enlightening, though it reveals his familiarity with the last of the Boethian *Opuscula sacra.*

More striking is Clarenbaldus' repeated claim that the Word is the Creator of all things. In defining primordial matter, he surpasses his master in clarity and precision. He sees the entire creation in four progressive stages or phases : first of all in the plan or providence of God who is « Absolute Necessity ». This plan is unfolded in successive steps by what he terms « necessity of combination or concatenation ». It is the actual execution of the divine plan in an orderly and coherent succession of times. In this execution primordial matter presents two aspects be to considered : its absolute potency *(possibilitas absoluta)* and the actuation of this potency, called « defined potency » *(possibilitas definita).* The distinction seems to coincide with what later generations will call primary and secondary matter. Absolute potency cannot be clearly understood but becomes intelligible through the forms by which it becomes defined potency.

Clarenbaldus also offers a clearer analysis of the seminal causes and their relationship to primordial matter. The fact that, in the normal course of nature, a sheep will not give birth to a man is, as he points out, not directly due to the potency of matter as such but to a natural power or aptitude, added and implanted by the Artificer, i.e., God. The Creator may change and suspend this natural power for special reasons. Thus the rod of Aaron budded and bloomed, and the Virgin conceived and gave birth without loss of her virginity[2].

Concerning the question of simultaneous or successive creation Clarenbaldus is more explicit than Thierry. The latter simply declares that

(1) *De Phil. mundi* I, 5 ; P. L., 172, 44AC.See also his *Gloss on Boethii De Consolatione;* ed. PARENT, p. 131. Cf. G. GRUNWALD, *Gesch. der 'Gottesbew. im Mittelalter' Beiträge* VI (1907), pp. 67 ff.

(2) Cf. *Sent.* II, 18, 6 ; ed. Quaracchi (1916), p. 391.

simultaneous creation refers to primeval matter, while successive creation means the *distinctio formarum*, i.e., the gradual forming and shaping of matter. Clarenbaldus distinguishes between the fundamentals *(inchoativa)* and their state of perfection *(perfecta)*. The terminology is borrowed from St. Augustine[1]. The fundamentals comprise three aspects or phases : God conceives the forms of all things in the Word and operates by imparting both the forms and the seminal causes to matter at the beginning of time. In this sense, he maintains, it is said that God created all things simultaneously. The state of perfection comprises the actually existing forms of things, the effects produced by seminal causes, and the entire actual succession of times. Although all things were created simultaneously at the beginning of time, God continues to operate throughout the succession of times. He does so by actuating *(actualiter)* and repairing *(reparative)* all things. All things created by God continue to exist, not in themselves, but in the succession of times. According to Clarenbaldus, Christ restores or repairs all things the very moment they perish. Unfortunately, he does not elaborate this somewhat obscure point. But a key to the theory may be found in William of Conches who writes : Nihil in mundo perire physica sententia est[2]. The idea serves to show, that, on the one hand, a substantial change is not a new creation out of nothing, and that, on the other hand, the sum total of God's creation remains constant. It seems, that the theologian Clarenbaldus transfers the doctrine to theology and ascribes to Christ the function of preserving the total of God's creation.

Clarenbaldus' interpretation of the word « day » follows and enlarges Thierry's exegesis. Thierry defines « day » as the space covered by a complete rotation of the heavens or as the illumination of the air. Clarenbaldus defines it either as the illumination of the air or a period of 24 hours (required for a rotation) or as the distinct phases in the production of creatures. He frankly admits that he thinks little of the (Augustinian) theory that the word may refer to the knowledge of the angels concerning creation[3]. Thierry does not even mention St. Augustine's view.

While Thierry concentrates on the physical exposition of « heaven and earth », Clarenbaldus speculates on such questions as how time was created, how the angels were created « before all time », how the Garden of Eden could exist fully developed on the third day.

(1) *De Gen. ad litt.* IV, 11, 18 ; P. L., 34, 346.

(2) *Dragmaticon Phil.* ; ed. G. Gratarolus (Strasbourg, 1567), p. 233. W. Flatten, *Die Philosophie*, p. 144. See also Hugh of St. Victor, *Didasc.* I, 6 ; ed. Ch. Buttimer (Washington, D. C., 1939), p. 13 : Dictum est : Nihil in mundo moritur eo quod nulla essentia pereat. John of Salisbury, *Metal.* II, 17 ; ed. Webb, p. 94 : etiamsi temporalia perire contingat, rerum numerus nec minuitur nec augetur. Augustine, *De Lib. arbitrio* II, 17 ; P. L., 32, 1265.

(3) *De Gen. ad litt.* IV, 30, 47 ff. ; P. L., 34, 315.

In comparing the master and his pupil, we cannot fail to notice that Thierry was indeed the « robust reaper » as described in the introductory letter. His exposition is succinct and dogmatic. He cites earlier writers very rarely and only to clarify questions of terminology, not to confirm his own teaching. Thus he names only Plato, « Mercurius » and Virgil. Thierry's crisp and powerful logic is most evident in the second part of his treatise where he deals with the Trinity.

Clarenbaldus describes himself as the pupil who followed behind his master. Although his exposition is often not as concise and authoritative as Thierry's, it is occasionally superior from a metaphysician's point of view. Considering the general training in philosophy available at the time, his explanations of prime matter, seminal causes, time, etc., are outstanding examples of his high intellectual achievements. They are not mere repetitions of thoughts expressed by Thierry but genuine results of personal penetration. He is more anxious to quote or refer to ideas voiced by Christian and non-Christian writers of the past. Thus he endeavours to prove that St. Augustine and Pythagoras shared his doctrine, if not his terminology, with regard to the origin of all things. He calls St. John *summus theologus*, while Thierry's Moses is *prudentissimus philosophorum* and his theologians are *divini philosophi*.

Although this different nomenclature was not of particular importance at a time when both terms were still felt to be foreign words, we cannot deny that this usage of *philosophus* and *theologus* reflects a different spirit. Thierry's *divinus philosophus*, it seems, is the thinker who ascends from creation to God by the power of reason rather than by the word of revelation. He adapts the Biblical narrative to his cosmology, not *vice versa*. But we have seen that Thierry steps on much more perilous ground where he tries to transform the trinitarian God into a Neo-Pythagorean Triad. If Thierry had at all thought of claiming the support of earlier Christian writers for his novel approach to the trinitarian mystery, he would have been at a loss to find them. The atmosphere pervading Thierry's treatise is indeed that of a « divine philosopher » rather than a theologian.

Clarenbaldus could not simply shake off the effects of Thierry's lectures and made it a special point to reconcile « most views of the philosophers » with the Christian truth. In comparison to other contemporary writers, he offers a very small amount of patristic quotations. If we call to mind that, for instance, Gilbert of Poitiers was equally sparing in this regard, we find here a certain pattern reflecting the spirit of Chartres. It reveals a pronounced tendency, not to disregard the teaching of the past, but to integrate Christian and non-Christian thoughts and to propose them in a largely new and more scientific form. It is obvious that in theology where the authentic voice of tradition is more important than the author's philosophical presentation, the scholastic method of Chartres

was bound to be superseded by a method in which ecclesiastical tradition, presented in its original form, kept its place as an indispensable tool for a proper approach to the revealed faith. This, no doubt, was one reason why the school of Chartres soon yielded to the greater fame of the school of Paris.

Description of the manuscripts

The works in which Thierry and Clarenbaldus express the views just described and analyzed are preserved in six manuscripts, all of which contain Thierry's tractate, whereas only two of them contain Clarenbaldus' letter and *tractatulus*. The following description of the manuscripts provides the essential details concerning these works.

A. — Paris, B. N., *lat.* 3584, fols. 1-16ᵛ. *Saec.* XII. It contains the letter (fols. 1-1ᵛ), Thierry's *tractatus* (fols. 1ᵛ-10) and part of Clarenbaldus' *tractatulus* (fols. 10-16ᵛ). The upper half of fol. 16 is cut or torn out, the rest is missing. B. Hauréau used this manuscript for his edition of the letter in *Notices et extraits* I (Paris, 1890), pp. 49 f. J. M. Parent also made use of it for his transcription of (part of) the *tractatulus*, in *La Doctrine de la Création dans l'école de Chartres* (Paris-Ottawa, 1938), pp. 208-213.

C. — Cambrai, Bibl. munic. 339 (321), fols. 74-89. *Saec.* XIII in. It once belonged to St. Aubert near Cambrai and contains the letter (fols. 74-74ᵛ), Thierry's *tractatus* (fols 74ᵛ-81ᵛ) and Clarenbaldus' *tractatulus* (fols. 81ᵛ-89). The manuscript is very closely related to *A*, but no direct copy[1].

P. — Paris, B. N., *lat.* 647, fols. 167-173. *Saec.* XII. It belonged to the Abbey of Beaupré in the diocese of Beauvais, according to an entry made in the fourteenth century : Liber sanctae Mariae de Prato[2]. The manuscript contains only Thierry's *tractatus*, preceded by a commentary on the Pauline Epistles, written by Radulphus Flaviacensis[3], and a brief gloss on *Is.* xxviii, 10.

Q. — Paris, B. N., *lat.* 15601, fols. 98-100. *Saec.* XII. It once belonged to the Sorbonne library[4] and contains only Thierry's *tractatus*. The text is closely related to that of *P*.

(1) *Catal. Gén.* XVII, 124.

(2) Cf. Ph. Lauer, *Bibl. Nationale: Catal. Gén. des manuscrits lat.* I (Paris, 1939), pp. 229 f.

(3) A. M. Landgraf, ' *Unters. zu den Paulinenkommentaren* ', RTAM VIII (1936), 353 f.

(4) L. Delisle, ' *Inventaire des manuscr. lat. de la Sorbonne* ', *Bibl. de l'École des Chartes* XXXI (1870), 16.

R. — Paris, B. N., *lat.* 18096, fols. 45-49. *Saec.* XII. The manuscript belonged to the Abbey of Saint-Corneille, Compiègne[1], and contains only Thierry's work[2].

T. — Tours, Bibl. munic. 85, fols. 181-183v. *Saec.* XII. It contains only Thierry's *tractatus* and is fairly closely related to *R.*

B. Hauréau[3] collated *APQR* for his edition of Thierry's *tractatus*, though no variants are given. W. Jansen did not inspect any manuscripts for his partial re-edition of this work[4]. A complete and more critical re-edition of all three works is well justified in view of the fact that *CT* were not used in any previous publication. A study of the variants offers convincing evidence that *T* contributes considerably to a better text of Thierry's *tractatus*, while *C* is the only copy known to contain the entire text of Clarenbaldus' *tractatulus*. Its complete text has never been published. Although it would be inaccurate to claim that *AC* provide a reading superior or even equal to *PQRT*, the numerous variants common to *AC* reflect the text of Thierry's *tractatus* as it passed through the hands of Clarenbaldus.

On the evidence of *AC* we are certain that Clarenbaldus decided to put an end to Thierry's *tractatus* in chapter 46 of our edition. We have already noted that Thierry's text in *PQRT* is slightly longer, and then ends abruptly after the author's announcement to discuss the procession of the Holy Spirit as Bond *(connexio)* between the One and the Equal One. We have also expressed the view that Clarenbaldus would hardly have omitted this logical continuation, announced by Thierry, if he had actually possessed it. It seems that Clarenbaldus made such occasional additions to Thierry's work as *unitatis tetragonus* (in ch. 41) and others which he deemed necessary to clarify the text. However, they are few in numbers. The same may be said of certain minor omissions and changes noted in the footnotes. The titles given to each work in this edition are not original and are therefore placed in brackets.

N. Harding.

(1) B. Hauréau, *Notices et extr.* VI (1893), pp. 22 f.
(2) L. Delisle, 'Inventaire', p. 541.
(3) *Notices et extr.* I (1890), pp. 52-68.
(4) *Der Kommentar des Clarenbaldus*, pp. 106*-112*.

<CLARENBALDI EPISTULA>

Ut[1] asserit Tullius Cicero, *tanta est vis probitatis, ut eam in eis quos numquam vidimus diligamus et, quod majus est, in hoste miremur*[2]. Quod autem Cynicus[3] ille probitatem laudari quidem sed statim algere commemoravit, illis est proponendum qui virtutem nonnisi alicujus emolumenti causa[4] colendam arbitrantur. Quae opinio vulgaris[5] quidem et stulta est. Virtutes enim in eo rerum genere sunt ponendae, quae per se placent, tametsi nullius emolumenti spes reluceat.

Cognoscens itaque in Vestra Nobilitate quadrifariae virtutis ramos virere, inter quos etiam tam litterarum amorem quam earundem scientiam, satagebam alicujus philosophici muneris obsequio Vestrae Bonitati prius fore carus quam proximus. Quis enim tantam Dominam non velit muneribus quibus possit honorare, cujus inter ceteras virtutes liberalitas omnem imperialem supergressa est munificentiam? Cujus solertia triformem hominum ordinem[6], clerum, militiam, populum, non simulata sibi dilectione devinxit. Unde orta fama celebris et gloriosa vix terminis clauditur Europae.

Direxi igitur Vestrae Sublimitati libellum quem magister Theodericus, doctor meus, de sex dierum operibus edidit, quem Roma jam suis commisit archivis. In quo quantum philosophiae contineatur, liquido apparet, cum ipse — utpote totius Europae philosophorum praecipuus — qualiter exemplaris forma in materia operans cuncta produxerit, juxta physicas tantum rationes edoceat. Cui operi tractatulum quendam supposui quem ab ipsius lectione ita collegi, tamquam si, impotens falce metere, decidentes a falce robusti messoris spicas collegissem. In quo si forte quid[7] inveniatur laudabile, fonti potius est adscribendum quam ex fonte haurienti.

Verumtamen hoc in meo labore inveniri spero praecipuum, quod plerasque philosophorum sententias christianae veritati accommodavi quo etiam ab adversariis divina pagina robur acciperet et munimentum. Quippe, ut vulgari[8] proverbio dicitur : *Vera laus est ab hoste.* Sicut enim in Augustino me legisse recordor, philosophorum sententias christianae veritati accommodare hoc est *spoliare Aegyptios et ditare Hebraeos*[9].

1 Cf. B. Hauréau, *Notices et extraits* I (Paris, 1890), p. 49. 2 Cicero, *De Amicitia* ix, 29. 3 Juvenal, *Sat.* i, 74. 4 causam *C.* 5 Cf. Clarenbaldus' *letter to Odo* in *Mediaeval Studies* XV (1953), 213. 6 *add.* id est *C.* 7 aliquid *C.* 8 vulgariter *A.* 9 *De Doctr. christ.* II, 40, 61 f. ; P. L., 34, 63.

<MAGISTRI THEODERICI CARNOTENSIS TRACTATUS[1]>

[1] De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem secundum physicam et ad litteram ego[2] expositurus, imprimis de intentione auctoris et de[3] libri utilitate pauca praemittam[4]. Postea vero ad sensum litterae historialem exponendum veniam, ut et allegoricam[5] et moralem lectionem, quas sancti expositores aperte executi sunt,[6] ex toto praetermittam.

Intentio igitur Moysi in hoc opere fuit ostendere rerum creationes et hominum generationem factam esse ab uno solo Deo, cui soli cultus et reverentia debetur. Utilitas vero hujus libri est cognitio Dei ex facturis suis, cui soli cultus religionis exhibendus est.

Titulus[7] libri talis est : Incipit Genesis i.e. liber de rerum generatione sive creatione, a primordiis suis[8] sic nominatus[9] sicut Evangelium Matthaei a prima parte sua « Liber generationis Jesu Christi » nominatur.

In principio creavit Deus caelum et terram[10], etc. Causas ex quibus habeat mundus existere et temporum ordinem, in quibus idem mundus conditus et ornatus[11] est, rationabiliter ostendit[12]. Prius[13] igitur de causis, deinde de ordine temporum dicamus.

<DE CAUSIS ET DE ORDINE TEMPORUM>

[2] Mundanae igitur subsistentiae[14] causae sunt quattuor : efficiens ut[15] Deus, formalis ut[16] Dei Sapientia, finalis ut[17] ejusdem Benignitas, materialis quattuor elementa. Necesse est enim, quia[18] mutabilia et caduca sunt mundana, eadem habere auctorem. Quia vero rationabiliter et quodam ordine pulcherrimo disposita sunt, secundum sapientiam illa esse creata necesse est. Quoniam autem ipse Creator juxta veram rationem nullo indiget sed in semetipso summum bonum et sufficientiam habet, oportet ut ea, quae creat, ex sola benignitate et caritate creet, ut scilicet habeat quibus beatitudinem suam more caritatis participet.

1 Incipit liber de septem diebus *m. rec. A :* Expositio in Exameron *m. rec. T :* De operibus sex dierum brevis discursus *m. rec. R.* 2 *om. AC.* 3 *om. AC.* 4 praetermittam *P.* 5 allegoriam *AC.* 6 quae a sanctis doctoribus aperte executae sunt *PQ.* 7 *add.* vero *T : add.* vero hujus *AC.* 8 *om. P.* 9 nominatur *R.* 10 et terram *om. R. Gen.* i, 1. 11 ordinatus *Q.* 12 ostendere *R.* 13 primus *R.* 14 substantiae *ACQR :* subsistentiae *superscr. Q.* 15 id est *AC.* 16 *om. AC :* causa ut *RT.* 17 *om. AC.* Cf. John of Salisbury, *Polycraticus* VII, 5 ; ed. Cl. Webb (Oxford, 1909), p. 108. 18 quae *AC.*

Quia vero omnis ordinatio inordinatis adhibetur, oportuit aliquid inordinatum praecedere, ut eidem ordo secundum sapientiam adhiberetur ac, sic disponendo inordinata, Sapientia Creatoris vel parum scientibus appareret. Si quis igitur subtiliter consideret mundi fabricam, efficientem ipsius causam Deum esse cognoscet, formalem vero[1] Dei Sapientiam, finalem ejusdem[2] Benignitatem, materialem vero quattuor elementa quae et ipse Creator in principio de[3] nihilo creavit.

[3] Hanc distinctionem causarum Moyses in libro apertissime declarat. Nam cum dicit : *In principio creavit Deus caelum et terram*, ostendit efficientem causam, scilicet Deum. Ostendit etiam[4] materialem[5], scilicet quattuor elementa, quae nomine « caeli et terrae » appellat. Et ipsa eadem a Deo esse creata approbat[6], cum dicit : *In principio creavit Deus caelum et terram*[7]. Ubicumque vero dicit : *Dixit Deus*, etc., ibidem notat formalem causam quae est Dei sapientia, quia ipsius auctoris dicere nihil est aliud quam in coaeterna sibi[8] sapientia futurae rei formam disponere. Ubicumque vero dicit : *Vidit Deus quod esset bonum*, etc., ibidem notat finalem causam quae est ipsius Creatoris benignitas. Nam per visionem dilectio et benignitas aliquando designatur sicut in proverbio dicitur : *Ubi amor ibi est*[9] *oculus*. Nam ejus Conditoris[10] videre, quod aliquid bonum[11] creatum sit, nihil est aliud quam idipsum quod creavit ei placere in eadem benignitate ex[12] qua creavit. In materia[13] igitur, quae est quattuor elementa, operatur summa Trinitas ipsam materiam creando, in hoc quod est efficiens causa ; creatam informando et disponendo, in eo quod est formalis causa[14] ; informatam et dispositam diligendo et gubernando, in eo quod est finalis causa. Nam Pater est efficiens causa[15], Filius vero[16] formalis, Spiritus sanctus finalis, quattuor vero[17] elementa materialis. Ex quibus quattuor[18] causis universa corporea[19] substantia habet[20] subsistere[21].

[4] Nunc de ordine temporum dicamus. Et primum videndum est, quid sit dies naturalis. Dies naturalis est spatium, in quo una caeli integra conversio ab ortu ad ortum perficitur. Dies item dicitur aëris illuminatio facta per ipsum caelum, a tenebris quae « nox » appellatur perfecte divisa. His duobus modis utitur hic[22] sacra Scriptura hoc vocabulo quod est dies.

Quaeritur etiam quomodo inter se[23] dicta sanctorum concordent : hoc[24] scilicet *Qui vivit*[25] *in aeternum creavit omnia simul*, et illud *Sex*

1 *om. AC : add.* causam *RT*. 2 ejus *AC*. 3 ex *C*. 4 et *AC*. 5 *add.* causam *RT*. 6 comprobat *AC*. 7 *add.* et cetera *ACQRT : om.* caelum et terram *A : om.* et terram *CT*. 8 *om. AC*. 9 *om. ACR*. 10 creatori *Q : superscr.* conditoris *Q*. 11 *om. AC*. 12 in *AC*. 13 materiam *ACR*. 14 creatam informando... causa *om. C*. 15 nam Pater... causa *om. R*. 16 *om. AC*. 17 *om. AC*. 18 *om. AC*. 19 corporum *AC :* corpora *R*. 20 *om. T*. 21 existere *AC :* subsistit *T*. 22 haec *AC*. 23 *add.* in *(m. rec)* sacra scriptura *C : add. et eras.* sacra scriptura *A*. 24 haec *AC*. 25 manet *AC. Eccli.* xviii, 1.

diebus operatus est Dominus[1], etc. Sed sciendum est quod prior auctoritas de primordiali[2] materia intelligenda est ; sequens autem[3] de distinctione[4] formarum, de qua[5] deinceps secundum physicam tractandum est.

[5] *In principio* igitur[6] *creavit Deus*[7] *caelum et terram*, i.e. materiam in primo momento temporum creavit. Caelo vero creato[8], quia summae levitatis est et stare non potest et quia continet omnia, de loco ad locum in antea progredi non potuit : idcirco ab ipso primo momento suae creationis coepit circulariter converti ita ut ipsa[9] prima conversio integre perfecta esset in spatio[10], quod « *prima dies* » appellatum est.

[6] In ipsa vero prima conversione caeli superius elementum, i.e. ignis illuminavit superiora inferioris elementi, i.e. aëris. Nam haec natura est caelestis ignis, ut[11] sua conversione illuminet aëra ; mediante vero aëre calefaciat[12] aquea atque terrena[13]. Duae etenim[14], ut[15] ajunt philosophi, sunt virtutes ignis : altera splendor, altera vero[16] calor. Splendorem[17] in aëre naturaliter[18] ignis[19] efficit. Calorem vero[20] in aqueis atque terrenis[21] exercet. Nam calor virtus est ignis, divisiva solidorum. Si vero calor in aëre sentitur, hoc contingit ex eo quod est ipse aër ex inferioribus elementis spissatus.

In prima igitur die creavit Deus materiam et lucem, i.e. illuminationem ex[22] superoris elementi, i.e. ignis, prima conversione in ipso aëre innatam. Et hoc fuit opus quod in prima die factum est.

[7] Aëre vero ex superioris elementi virtute illuminato, consequebatur[23] naturaliter, ut, ipsius aëris illuminatione mediante, calefaceret[24] ignis tertium elementum, i.e. aquam, et calefaciendo suspenderet[25] vaporaliter super aëra. Est enim natura caloris aquam in minutissimas guttas dividere et eas minutas virtute sui motus super aëra elevare, sicut in fumo caldarii apparet, sicut etiam[26] in nubibus caeli manifestum est. Nubes enim sive fumus nihil est aliud quam guttarum aquae minutissimarum congeries, per virtutem caloris in aëra elevata. Sed si virtus caloris vehementior fuerit[27], tota illa congeries in purum aëra transit ; si autem debilior, tunc nimirum guttae illae minutissimae semet invicem incurrentes grossiores guttas faciunt, et inde pluvia. Quodsi minutae illae guttae vento constrictae fuerint, inde nix ; si vero grossae, inde grando.

[8] Magnitudo igitur aquarum labilium, quae nimirum usque ad regionem lunae in principio ascendebat, ita per calorem super summum aetheris suspensa est, ut statim in secunda caeli conversione ita contin-

1 Deus *AC. Exod.* xx, 11. 2 primordiale *T.* 3 *add.* est *RT.* 4 distinctionibus *Q.* 5 quo *R:* 6 *om. C.* 7 *om. R.* 8 caelum vero creatum *AC.* 9 illa *AC.* 10 in spatium *PQ:* spatium *AC.* 11 et *R.* 12 calefacit *C (e corr.) A.* 13 terrea *QT:* (aquea atque terrena) aquae terrena *R.* 14 enim *PQ.* 15 *om. AC.* 16 *om. AC.* 17 *add.* vero *AC.* 18 *om. C.* 19 *om. AC.* 20 *om. AC.* 21 in terreis *AC:* terreis *T.* 22 *om. AC.* 23 sequebatur *AC.* 24 calefacere *R.* 25 suspenderat *AC.* 26 et *AC.* 27 sit *C.*

geret quod[1] secundum elementum, i.e. aer esset medium inter aquam labilem et aquam vaporaliter suspensam. Et hoc est quod dicit auctor : *Et posuit firmamentum in medio aquarum.* Et[2] tunc[3] aer aptus fuit ut « firmamentum » appellaretur : quasi firme sustinens superiorem aquam et inferiorem continens, utramque ab altera intransgressibiliter[4] determinans. Vel potius « firmamentum » dicitur aër eo quod terram levitate sua ex omni parte firme[5] coerceat et in hanc duritiam conglobet.

Est enim ista reciprocatio inter terrae duritiem[6] et aëris levitatem, ut durities terrae ex circumstrictione[7] levis aëris proveniat ; levitas vero aëris atque mobilitas ex eo quod terrae stabilitati innititur habet substantiam. Sic[8] igitur prima conversio ignis illuminavit aëra[9]. Et spatium illius conversionis fuit prima dies. Ita ejusdem ignis secunda conversio mediante aëre calefecit aquam *et posuit firmamentum* inter aquam et aquam. Et illius conversionis spatium « *secunda dies* » appellatum est.

[**9**] At vero, aqua super aërem vaporaliter suspensa, ordo naturalis exigebat, ut, labili aqua diminuta, appareret terra, non continua sed secundum quandam similitudinem insularum. Quod[10] multis modis probari potest.

Nam ex caldario quanto major[11] fumus ascendit, tanto aqua quae in ipso continetur minoratur. Similiter si super mensam aliquam[12] superficies aquae continuetur[13] et postea[14] ignis illi[15] continuae aquae superponatur, statim contingit, ut per superpositum calorem[16] superficies illa aquae attenuetur et in ipsa superficie quaedam maculae aridae appareant, aqua in quibusdam locis contracta et congregata. Sic igitur aër inter utramque aquam positus ac per hoc majori calore agitatus tertiam conversionem integram fecit et in ipsa conversione terram insulis quibusdam circumquaque distinxit.

[**10**] In eadem etiam conversione contingebat, ut ex superioris aëris calore inmixto[17] humori terrae ex aquis nuper discoopertae[18], ut ex his, inquam, duobus ipsa terra conciperet vim producendi herbas atque arbores. Quae vis ex calore caeli naturaliter procedit[19] in terram ex aquis nuper discoopertam. Et hujus quidem tertiae conversionis spatium « *tertia dies* » appellatum est. Postquam vero posito firmamento inter aquam et aquam et ex aquis circumpositis tanto calore in ipso firmamento innato, ut per calorem firmamentum aquam labilem in se contraheret ac sic[20] arida appareret, postquam, inquam, hoc fuit, contingebat naturaliter, ut ex multitudine illa aquarum ad firmamentum per tertiae diei calorem contracta stellarum corpora in firmamento[21] crearentur.

1 et ut *AC*. 2 *om. AC*. 3 non *C*. 4 intransibiliter *R*. 5 firmiter *AC*. 6 duritiam *AC*. 7 constrictione *AC*. 8 sicut *AC*. 9 aërem *P*. 10 quae *C*. 11 magis *AC*. 12 aliquando *AC*. 13 continuetur *e corr. A* : contineatur *e corr. C*. 14 *add.* magnus *AC*. 15 illis *PQ*. 16 (per supp. calorem) supposito calore *AC*. 17 mixto *AC*. 18 discooperto *T*. 19 provenit *AC* 20 si *TR*. 21 *add.* caeli *ACTR*.

[11] Quod vero stellaria corpora ex aquis materialiter facta[1] sint, certo argumento probari potest. Nam duo superiora elementa, ignem et aëra, ex sua natura ita absque omni spissitudine esse manifestum est, ut nihil horum ex se et ex sua natura nisi ex accidente visui pervium sit. Nam hoc quod quidam rudes dicunt se[2] videre caelum, quando aër purus est, cum aliquid viride se fingunt conspicere, illud falsissimum est[3]. Nam ubi visus deficit, ibi error sensus dat imaginationem[4] videndi quod non videt, sicuti aliquis clausis oculis videtur sibi tenebras videre. Nam quamvis visus ex luce oculorum sumit[5] exordium, nihil tamen valet nisi ex obstaculo alicujus spissitudinis repercutiatur.

[12] Si vero aër iste inferior, qui est inter nos et parietem vel maceriam vel aliquid tale, non potest visui ad sentiendum obstare, multo minus igitur[6] superior qui purior est. Unde proprie aër « caelum »[7] dicitur eo quod a visibus nostris celetur. Unde constat quod omne corpus visibile alicujus densationis[8] est quae[9] ex spissitudine aquae vel terrae contingit. Nam nubes ex vapore aquarum densatae visibiles apparent. Flammae vero[10] quae in nubiloso[11] aëre vel in aliqua materia quae comburitur fiunt, ex vaporibus aquarum substantiam habent. Radius quoque solis, qui per fenestram decurrere videtur[12], non aliunde est visibilis nisi[13] ex atomis pulveris in radio decurrentibus et ad lumen solis relucentibus. Sic in caeteris rebus subtiliter[14] intuenti apparebit nihil esse visibile nisi ex obstaculo quod ex aqua vel ex[15] terra contingit.

[13] Omne igitur corpus quod apparet visibile in firmamento caeli, ex terrae vel ex aquae densitate visibile esse necesse est. Sed terrea[16] non possunt vel per calorem vel alio[17] aliquo modo usque ad firmamentum elevari. Hoc enim aquae[18] naturae proprium est. Omnia itaque illa quae in[19] caelo visibilia apparent, ex aquis materiale principium sortiuntur. Cujusmodi sunt nubes, fulgura, cometae. Similiter igitur stellaria corpora ex aquis materialiter[20] consistere[21] necesse est. Amplius[22] : omne nutribile ex eodem nutriri, ex quo materialiter constat, physica testatur[23]. Sed corpora stellaria ex humore nutriri physici[24] dicunt. Videntur[25] igitur ex aquis materialiter constare.

Spatium igitur quartae conversionis[26], in qua stellaria corpora ex aquis[27] vaporaliter suspensis conglobata sunt, illud, inquam, spatium « *quarta dies* » appellatum est.

1 *add.* et creata *AC.* 2 *add.* videlicet *TR.* 3 (illud fals. est) illud nihil est et falsum *AC.* 4 imaginem *AC.* 5 sumat *e corr. A:* sumat *C.* 6 aer *AC.* 7 caeli *C.* 8 densaritinis? *P:* densitatis *AC.* 9 quod *AC.* 10 etiam *R.* 11 nubilioso *T.* 12 (dec. videtur) decurrit et apparet visibilis *ACTR* (visibiliter *AC*). 13 quam *AC.* 14 similiter *AC.* 15 *om. AC.* 16 terrena *C.* 17 *om. AC.* 18 aqueae *PQ.* 19 de *AC.* 20 naturaliter *C.* 21 constare *AC.* 22 *add.* quod *AC.* 23 (omne nutribile... testatur) eo nutritur unde materialiter (naturaliter *C*) constat, physica testatur *AC.* 24 philosophi *TR:* phi *P.* 25 ibi dicuntur *AC.* 26 *add.* est *C.* 27 *add.* ita *ACR.*

[14] Stellis autem creatis et motum in firmamento facientibus, ex earum motu calor adauctus[1] et ad vitalem usque calorem procedens aquis primo incubuit, elemento videlicet terra superiori. Et inde animalia aquae et volatilia creata sunt. Et spatium hujus quintae[2] conversionis « *quinta dies* » appellatum est.

Mediante vero humore, vitalis ille calor naturaliter usque ad terrena[3] pervenit et inde[4] animalia terrae creata sunt. In quorum[5] numero homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est. Et hujus sextae conversionis spatium « *sexta dies* » appellatum est.

[15] Sic igitur levissimi caeli et ultimi et[6] nullo modo stare valentis prima conversio illuminavit aëra. Aër vero illuminatus calefaciens aquam ac super se suspendens factus est firmamentum[7]. Firmamentum vero ex superiori vapore vim caloris in se continens fecit[8] aridam apparere et vim fecunditatis[9] terrae inseruit. Tunc vero ex multitudine aquarum ex calore in ipso firmamento suspensa stellae creatae sunt. Ac sic ex motu et calore stellarum generatio animalium in aquis sumpsit initium[10]. Mediantibus vero aquis ad terram usque pervenit. Et ultra hos modos creandi corporea, sive illa sint in caelo[11] sive in terra, nullus modus reliquis[12] esse poterat.

[16] Quicquid igitur post sextum diem vel natum vel creatum est, non novo modo creationis institutum est sed aliquo praedictorum modorum substantiam suam[13] sortitur. Sic igitur *Dominus in septima*[14] *die requievit*, i.e. a novo creationis modo cessavit, elementorum[15] singulis ornatu suo et ad se invicem concordia perfecte attributa. Nam etsi postea quaedam nova monstra creasset, non tamen idcirco dicimus illum[16] novo modo creationis usum fuisse. Sed aliquo praedictorum modorum et ex causis seminalibus, quas in spatio illorum sex dierum elementis inseruit, affirmamus eum, quaecumque postea creavit vel adhuc creat, produxisse.

[17] Nam ignis tantum agit. Terra vero[17] tantum patitur. Duo vero elementa, quae sunt in medio[18], et agunt et patiuntur. Et aër quidem[19] ab igne patitur et est quasi administrator et vehiculum igneae virtutis ad caetera elementa. Aqua vero ab aëre et igne patitur et est quasi administratrix et vehiculum virtutis[20] superiorum ad reliquum elementum. Ita igitur ignis est[21] quasi artifex et efficiens causa ; terra vero subjecta[22] quasi materialis causa ; duo vero elementa, quae sunt in medio, quasi instrumentum vel aliquid coadunativum[23] quo actus supremi[24] adminis-

1 adactus *T.* 2 quinta *A: om. C.* 3 terram *e corr. C.* 4 deinde *T.* 5 eorum *AC.* 6 *om. T.* 7 *om. R.* 8 facit *C.* 9 (vim fec.) inde fecunditatem *AC.* 10 exordium *C.* 11 aëre *AC.* 12 reliquus *AC.* 13 *om. AC.* 14 septimo *AC.* 15 eorum *A:* rerum *marg. A:* rerum *C.* 16 eum *RT.* 17 *om. AC.* 18 *add.* quasi instrumentum *AC.* 19 quaedam *T:* quod *C.* 20 et vehiculum virtutis *om. AC.* 21 *om. T.* 22 substantia *C.* 23 coadjutivum *T.* 24 *om. AC.*

tratur ad infima. Nam et nimiam levitatem ignis et gravitatem terrae immoderatam sua intercessione attemperant atque conjungunt[1].

Has virtutes et alias, quas « seminales causas » voco, Deus Creator omnium elementis inseruit et proportionaliter aptavit, ut ex illis virtutibus elementorum temporum ordo et temperies procederet[2] et in[3] temporibus competentibus per illas virtutes sibi invicem succedentibus corporeae creaturae producerentur. De causis et de ordine temporum satis dictum est.

<EXPOSITIO LITTERAE>

[18] Nunc ad expositionem litterae veniamus. *In principio creavit Deus caelum et terram.* Quasi dicat[4] : primo *creavit caelum et terram.* Nihil enim aliud voluit intelligere per hoc quod dixit *In principio* fecit[5] illa, nisi quod ante ea nihil creaverat[6] Deus et[7] illa duo simul creasse intelligatur. Sed quid appellet « caelum et terram » et quomodo secundum rationem physicorum simul creata sunt, demonstrare conabor.

Igitur[8] ratio deprehendit[9] omne corpulentum spissitudinis suae sive tarditatis substantiam habere ex levium circumstringentium[10] motu agili et perpetua agitatione ; levia vero suae agilitatis substantiam inde habere quod eorum motus atque agitatio[11] alicui corpulento sive solido innititur. Reciproce enim[12] et levitas corpulentiam et corpulentia levitatem exigit[13]. Quod probare non incongruum esse existimo. Duritiem[14] enim terrae esse ex levibus circumstringentibus[15] manifestum est. Nam durum est, cujus partes non facile divisioni cedunt. Quod vero terra talis est, non contingit hoc ex natura particularum ex quibus ipsa constat, quia tunc non possent[16] transire in levia, i.e. in[17] aëra vel[18] ignem, quod tamen[19] manifestum est. Particulae enim elementorum in se invicem transeunt[20].

[19] Item[21], quod terra[22] et aqua corpulenta est[23], hoc non contingit ex pondere superiorum elementorum. Non enim sunt alicujus ponderis. Restat igitur ut ex levium agilitate circumstringente[24] duo inferiora elementa, terra[25] et aqua, usque ad corpulentiam concreta[26] sint. Levium vero ut ignis vel aëris agilitas sine motu esse non potest. Motus autem hujusmodi circa aliquid corpulentum necesse est subsistat et innitatur.

[20] Quod autem motus solidis innitatur, per inductionem multorum probabile est. Cum homo transit de loco ad locum, dum unum pedem

1 contingunt *A*. 2 procederent *RT*. 3 *om. AC*. 4 (quasi dicat) ac si diceret *ACRT*. 5 creavit*AC*. 6 creavit *AC*. 7 ex *AC*. 8 ergo *AC*. 9 deprendit *AC*. 10 constringentium *AC*. 11 cogitatio *R*. 12 *om. AC*. 13 exigitur *R*. 14 duritiam *AC*. 15 terra constringentibus *AC*. 16 post sed *A*. 17 *om. AC*. 18 *add.* in *AC*. 19 inde *AC*. 20 transferuntur *AC*. 21 id autem *A :* id est *C*. 22 *add.* scilicet *T :* et aqua *om. R*. 23 sunt *AC*. 24 constringente terra *AC*. 25 *add.* scilicet *T*. 26 contracta vel concreta *AC*.

transfert, alium terrae infigit et sic illa translatio[1] alicui immobili innititur. Cum vero digitus per se movetur, palmae innititur, palma brachio, brachium scapulae. Ita de motu caeterorum membrorum potest quilibet experiri. Cum lapis ejicitur, ex projicientis innixu circa aliquid solidum impetus projecti contingit. Unde quanto firmius se infigit, tanto jactus projicientis est impetuosior. Volatus avium ex[2] aliquo innixu sortitur initium[3]. Circularem vero motum centro inniti non solum peritis sed[4] disciplinarum[5] expertibus manifestum est.

[21] Motus autem ignis caelestis sive aëris inferioris circularis est, quod ex cursu stellarum satis patet[6]. Nec etiam aliter esse potest. Cum enim necessario moveantur, aut in anteriora semper necesse erat ea[7] moveri aut reverti. Sed in anteriora impossibile fuit eo quod hujusmodi motus[8] finem habet. Necesse est igitur ea habere circularem motum. Sed omnem circularem motum necesse est habere aliquid immobile circa quod innitatur. Motus igitur ignis et aëris non potest esse sine medio centro cui innitatur. At illud medium solidum est et a motu circumstrictum. Non potest igitur eorum motus esse nisi solido innitatur[9]. At agilitas eorum et levitas, ut diximus, ex motu est, quia per singulas partes moventur et non[10] tenaciter sibi partes[11] adherent. Idcirco et liquida sunt[12] et sine sensu tangentis tactui cedunt. Nec igitur resistere nisi ex motu accidentali nec aggravare aliquid possunt. Inde ergo[13] levia sunt.

Cum igitur ignis et aëris substantia sit ex levitate, levitas porro ut sit exigit corpulentiam. Corpulentia vero ut sit, levitatem circumstringentem[14] exigit. Substantia autem terrae et aquae fit ex corpulentia. Cum, inquam, ita res sint, merito divinus philosophus dixit quattuor elementa fuisse condita. Sed nomine « terrae » omnia corpulenta[15] quasi a digniori parte corpulentiae designavit. Nomine vero « caeli » levia et invisibilia elementa vocavit eo quod a nostris visibus ex sua natura subtracta[16] sint[17] et celentur.

[22] Elementorum vero creatione ostensa, postea subsequenter qualia ipsa sint in prima creatione sua declarat cum dicit *Terra autem erat inanis et vacua*, etc. Qualis terra tunc fuerit, plane ostendit dicendo eam tunc fuisse inanem, i.e. carentem forma quam postea suscepit ex aliorum elementorum ad ipsam concordia. Vacuam vero ab illis quae postea in[18] ipsa creata sunt, herbis scilicet et[19] arboribus et animalibus. Quale vero tunc fuerit secundum elementum i.e. aqua, designat[20] ubi

1 transitio *AC*. 2 *om. ACR*. 3 (sort. initium) fortiter innititur *AC*. 4 *add.* etiam *A: add.* et *C*. 5 disciplinarium *T*. 6 potest intelligi *AC*. 7 eas *ACR*. 8 *om. PQR:* motus *superscr. A*. 9 at illud medium... innitatur *om. AC*. 10 tamen *A:* inde *C*. 11 *om. AC*. 12 finnt *PQ*. 13 igitur *AC*. 14 constringentium *AC*. 15 corpulentia *P*. 16 substracta *P*. 17 sunt *PQ*. 18 cum *AC*. 19 atque *ACRT*. 20 designavit *P*.

dicit *Et tenebrae erant super faciem abyssi.* Quod est dicere abyssus, i.e. aqua, erat tenebrosa. Postea secundum quosdam de tertio elemento[1], aëre, subjungit dicens *Et spiritus Domini ferebatur super aquas*, i.e. aër, qui propter subtilitatem suam ad divini Spiritus tenuitatem aliquo modo accedit, *ferebatur super aquas*, i.e. inordinate movebatur super aquas.

[**23**] Sed mihi videtur[2] quod Moyses dicendo terram esse inanem et vacuam sub appellatione « terrae » duum elementorum, i.e. terrae et aquae, informitatem designavit. Inanitas[3] vero eorum[4] tunc in eo erat quod ita erant confusa, ut terra non ita esset[5] solida ut perfecte recederet a liquido, nec aqua[6] ita liquida ut perfecte secerneretur[7] a terrena tarditate. Sed eorum ita erat confusio ut paene[8] unum aut vix duo essent. Vacuitas vero eorum in eo erat quod tunc carebant illis quae postea ex eis creata sunt. Dicendo autem tenebras tunc fuisse *super faciem abyssi*, tertii elementi, i.e. aëris[9] informitatem describit. Sicut enim a luce aër[10] informatur, ita informitas ejus[11] tenebrae esse dicuntur. Tenebrositas vero ista talis tunc erat, ut aër ad aquae tarditatem fere accederet et esset tunc nebulis densissimis[12] spissior[13] ut vix ab aquae corpulentia[14] recederet sed, licet minimum, tamen aëris vestigium[15] praeferret. Hujusmodi vero aëris densitas inde tunc contingebat, quod nondum ejus tenebrae tunc[16] discutiebantur ab igne, virtutem quam nunc habet nondum habente sed ad aëris densitudinem[17] fere sine ullo discretionis motu accedente. Ac sic[18] per tenebras aëris primordialem quarti elementi qualitatem sub oculis posuit.

[**24**] Istam quattuor elementorum informitatem[19] seu potius paene uniformitatem[20] antiqui philosophi[21] tunc hylen, tunc chaon appellaverunt. Moyses vero nomine caeli et terrae eandem confusionem designat. Informitas autem illorum[22] elementorum in eo tunc consistebat quod unumquodque eorum fere[23] erat hujusmodi quale alterum. Et quia minimum erat vel fere nihil quod intererat, idcirco illa differentia pro nihilo[24] a philosophis[25] reputabatur et illa elementa sic confusa una informis materia dicebantur. Sed tamen Plato illud minimum quod intererat perpendens et differentiam illam, quamvis minimam, eorum confusioni adesse cognoscens, ideo[26] materiam[27], i. e. elementorum confusionem ipsis quattuor elementis subesse confirmavit : non quod[28] creatione vel tempore illa[29] confusio quattuor elementa praecederet[30] sed quoniam

1 *add.* id est *ACR.* 2 videbatur *P.* 3 unitas *R.* 4 *om. AC.* 5 esse *QT:* esset *e corr. A.* 6 *om. T.* 7 *add.* a terra vel *AC.* 8 vix *AC.* 9 id est aëris *om. AC.* 10 *om. T.* 11 elementorum *AC.* 12 densissimus *C.* 13 spissor *P.* 14 (aquae corpulentia) aqua corpulenta *AC.* 15 *om. A : superscr.* motum *A :* motum *C.* 16 *om. AC.* 17 densitatem *AC.* 18. si *T.* 19 infirmitatem *C.* 20 informitatem *AC.* 21 physici *corr. superscr.* philosophi *Q.* 22 eorum *AC.* 23 *om. C.* 24 velut nihil *AC.* 25 physicis *Q :* prophetis *R.* 26 idcirco *AC.* 27 materialem *T.* 28 igitur *AC.* 29 illo *R.* 30 procederet *R.*

naturaliter confusio discretionem[1] sicut sonus vocem vel genus speciem praecedit.

[25] *Et spiritus Domini ferebatur super aquas.* Designata materia, subsequenter virtutem artificis, quam « spiritum Domini » appellat, dicit praeesse materiae atque dominari ut eam informet atque ordinet. Praeclare[2] post materiam subjungit[3] de virtute artificis operatrice. Nam illa virtute in materiam operante, omnia quae sunt vel videntur in caelo vel in terra habent consistere. Cum enim ipsa materia ex se sit informis, non potest ullo modo formam adipisci nisi ex virtute artificis operante atque ipsam ordinante. Hanc virtutem philosophi[4] diversis nominibus appellaverunt. .

[26] Et Mercurius quidem in eo libro qui inscribitur *Trismegistus*[5] hanc virtutem « spiritum » vocat his verbis : *Fuit Deus et hyle quem*[6] *Graece credimus mundum. Et mundo*[7] *comitabatur spiritus vel mundo inerat spiritus.* Et paulo post[8] : *Intelligibilis summus qui dicitur Deus, rector gubernatorque*[9] *est sensibilis*[10] *Dei ejus qui in se circumplectitur*[11] *omnem locum, omnem rerum substantiam totamque gignentium creantium-que*[12] *materiam et omne quicquid est quantumcumque est. Spiritu vero agitantur sive gubernantur omnes in mundo species, unaquaeque secundum naturam suam a Deo distributam sibi. Hyle autem vel mundus omnium receptaculum est omniumque agitatio*[13] *atque frequentatio. Quorum Deus gubernator est dispensans omnibus, quantum unicuique*[14] *necessarium est. Spiritus vero implet omnia, prout cujusque qualitas naturae*[15] *est*[16].

[27] Plato vero in *Timaeo*[17] eundem spiritum « mundi animam » vocat[18]. Virgilius[19] vero de illo spiritu ita dicit : *Principio maria ac terras caelumque profundum || lucentemque*[20] *globum lunae tytaniaque astra || spiritus intus alit.* Hebraei vero ita de spiritu operatore loquuntur : Moyses quidem ita *Et*[21] *spiritus Domini ferebatur super aquas ;* David[22] vero sic : *Verbo Domini caeli firmati sunt*, etc. Salomon[23] quoque de spiritu sic dicit : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum.* Christiani vero[24] illud idem « Spiritum sanctum » appellant.

[28] Quoniam ergo[25] materia informis non per se suscipit formas, sed per virtutem artificis moventem et operantem informatur, idcirco[26]

1 discretione *T*. 2 et quidem praeclare *AC*. 3 subjunxit *ACRT*. 4 physici *Q*. 5 Trimegistus *PQRT :* Trismegistrus *AC*. W. Scott, *Hermetica* I (Oxford, 1924), pp. 310 and 314 ; ed. Nock-Festugière, *Corpus Hermeticum*, II (Paris, 1945), pp. 313 and 315. 6 quam *Q*. 7 mundum *AC*. 8 *om. AC*. 9 (rector gub.) recto guber-nator et *P*. 10 sensilis *T*. 11 complectitur *AC*. 12 causam et *AC*. 13 (omniumque agit.) agitatioque omnium *AC*. 14 cuique *AC*. 15 nec *C :* naturae *e corr. A*. 16 spi-ritus vero... est *om. R*. 17 Timotheo *P*. Plato, *Timaeus* 34 B. 18 appellat *T*. 19 Vir-gil., *Aen.* vi, 724. Cf. John Scotus, *De Div. naturae* I, 31 ; P. L., 122, 476 CD. 20 lucen-tem *P*. 21 *om. AC*. 22 *Ps.* xxxii, 6. 23 *Sap.* i, 7. 24 *add.* dicunt *R*. 25 vero *AC*. 26 ideo *PR*.

prudentissimus philosophorum, Moyses, post informitatem[1] materiae designatam de virtute Creatoris operatoria, qua forma materiae[2] adhibetur, subjunxit dicens : *Et spiritus Domini ferebatur super aquas.*

Bene autem in hoc loco nomine « aquae » totam[3] materiam designavit tum quia, ut diximus, unumquodque elementorum fere erat hujusmodi quale[4] illud et ideo[5] nomine unius poterant[6] cuncta appellari ; tum potius quia illa confusio magis ad similitudinem aquae accedebat quam ad aliud ; tum etiam quod in priscis philosophis[7] habetur[8] quod humor creandis rebus maxima et principalis materia existit. Nam humor naturalis per calorem de terra exiens in herbas vel arbores indurescit. Animalia vero ex humido et liquido semine procreari et inde corporis sui machinam sumere apud physicos indubitabile constat. Lapides vero et metalla ex humore[9] fuisse concreta resolutio eorum in eundem humorem ostendit. Stellas quoque ex aquis esse creatas in superioribus probatum est. Unde visum est quibusdam philosophis aquam fuisse[10] materiam omnium rerum. Secundum quam doctrinam poeta vocavit *oceanum patrem rerum*[11].

[**29**] *Et dixit Deus : Fiat lux*[12]. Ostensis duobus primordiis creaturae, materia scilicet et virtute operatrice, competenti ordine vult demonstrare quomodo et quo ordine *Spiritus Domini* in materiam operatur[13] secundum modum, in sapientia Creatoris ab aeterno dictum atque[14] praefinitum. Sed in hoc loco juxta modum expositionis de divinitate pauca dicenda sunt, ut appareat quid sit dicere Dei, et cur prius fecerit[15] mentionem Spiritus quam Verbi. Quicquid autem de hac re dicemus, ex vera et sancta theologia sumptum esse[16] nemo[17] dubitet[18].

<DE DIVINITATE>

[**30**] Adsint[19] igitur quattuor genera rationum quae ducunt hominem ad cognitionem Creatoris, scilicet arithmeticae probationes[20] et musicae et geometricae[21] et astronomicae[22]. Quibus instrumentis in hac theologia breviter utendum est, ut et artificium Creatoris in rebus appareat et, quod proposuimus, rationabiliter ostendatur. Omnem alteritatem unitas praecedit quoniam unitas[23] praecedit binarium qui[24] est principium omnis alteritatis. « Alterum » enim semper de duobus dicitur[25]. Omnem igitur mutabilitatem pre acedit unitas, siquidem omnis mutabilitas

1 infirmitatem *AC.* 2 designatam... materiae *om. R.* 3 *om. AC.* 4 *add.* erat *AC.* 5 idcirco *AC.* 6 *eras. R.* 7 (priscis phil.) phycisis *AC:* prophetis *R.* 8 dicitur *C:* dicitur *e corr. A.* 9 *add.* constat *P.* 10 esse *AC.* 11 omnium rerum *AC.* VIRGIL, *Georg.* iv, 380. Cf. HUGH OF ST. VICTOR, *Didasc.* I, 11. 12 *add.* et facta est lux, etc. *AC.* 13 operetur *CRT.* 14 et *AC.* 15 fecit *AC.* 16 est et *AC.* 17 *add.* de eo *AC.* 18 dubitat *P.* 19 cum sint *AC.* 20 *om. AC.* 21 geometriae *AC.* 22 astrologiae *AC.* 23 quoniam unitas *om. R.* 24 quod *P.* 25 *om. AC.*

substantiam ex binario sortitur. Nihil enim aptum est mutari sive moveri, nisi etiam[1] aptum sit, ut prius se habeat uno modo, deinde alio. Hanc igitur modorum alteritatem unitas praecedit ; quare et mutabilitatem.

[31] Sed mutabilitati omnis creatura subjecta[2] est. Et quicquid est, vel aeternum est vel creatura. Cum igitur unitas omnem creaturam praecedat[3], aeternam esse necesse est. At aeternum nihil est aliud quam divinitas. Unitas igitur ipsa divinitas[4]. At divinitas singulis rebus forma essendi est. Nam sicut aliquid ex luce lucidum est vel calore[5] calidum, ita singulae res esse suum ex divinitate sortiuntur. Unde Deus totus et essentialiter[6] ubique esse vere perhibetur. Unitas igitur singulis rebus forma essendi est. Unde vere dicitur : *Omne, quod est, ideo est quia unum est*[7].

[32] Sed cum dicimus divinitatem singulis esse rebus formam essendi, non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma, quae in materia habeat[8] consistere, cujusmodi est triangulatio vel quadrangulatio vel aliquid consimile[9]. Sed hoc idcirco dicimus quoniam praesentia divinitatis singulis creaturis totum et unicum esse consistit[10] ut etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat existere, non[11] ipsa divinitas aut ex[12] ipsa aut in ipsa. Similiter igitur cum dicimus unitatem singulis rebus esse formam essendi, eodem modo intelligendum est. Item, cum dicitur[13] « Deus » simpliciter et sine ulla determinatione, ad ipsam divinitatem tunc vocabulum refertur. Cum autem[14] addita determinatione vel secundum pluralem numerum dicitur « Deus », ut « aliquis Deus » vel « aliqui dii », tunc ad eos qui participant divinitate ipsum vocabulum divinitatis refertur.

[33] Ita igitur de vocabulo[15] unitatis dicendum est. Quod cum dicitur simpliciter et sine ulla determinatione, ad ipsam divinitatem refertur. Cum autem addita determinatione vel secundum pluralem numerum dicitur ut « aliqua unitas » vel « duae unitates vel tres vel bis unitas vel ter » vel aliquid consimile, tunc ipsum vocabulum unitatis ad ea, quae unitate participant, sine dubio refertur. Unde etiam philosophi, cum partes unitati assignant, non essentiae unitatis sed participantibus unitate[16] partes adscribunt. Nam secundum arithmeticam rationem unitas est indivisibilis. Similiter unitatis ad numerorum procreationem multiplicatio participantium est ; quae vera unitate participantia inde[17] habent existere et multiplicari.

[34] Non est ergo nisi una substantia unitatis et unica essentia, quae

1 *om. AC :* et *T.* 2 substantia *C.* 3 praecedit *AC.* 4 *add.* est *AC.* 5 lucidum vel ex calore *AC.* 6 et essentialiter *om. T.* 7 Cf. *Librum hunc*, p. 14* ; Clarenbaldus, *De Trin.*, p. 62*. Boethius, *In Porph.* I ; P. L., 64, 83B. 8 habet *R.* 9 simile *AC.* 10 existit *ACR.* 11 nam *AC.* 12 *om. AC.* 13 dicimus *e corr. A :* dicimus *C.* 14 *om. PQR.* 15 *add.* divinitatis vel *AC.* 16 virtute *C.* 17 *add.* etiam *ACR.*

est ipsa divinitas et summa bonitas. Unitas vero[1], quae multiplicata componit numeros, vel unitates ex quibus numeri constant, nihil aliud sunt quam verae unitatis participationes quae creaturarum existentiae sunt. Quamdiu enim res unitate participat, ipsa permanet. Quam cito vero dividitur, eadem interitum incurrit[2]. Unitas enim[3] essendi conservatio[4] et forma est ; divisio vero causa interitus. At ex vera unitate, quae Deus est, omnis pluralitas creatur. Nulla igitur in[5] deitate pluralitas ; quare nec numerus.

[35] Cum autem ex numero sint[6] et[7] pondus et mensura et locus et figura et tempus et motus[8], et cum omnia quaecumque[9] secundum quantitatem vel qualitatem vel[10] ad aliquid[11] vel[12] aliquod[13] aliorum habent existere, cum ex numero, inquam, omnia praedicta consistant, necesse est ipsam unitatem, quae est[14] summa divinitas, omnia praedicta eminentia suae naturae transgredi. Non est igitur pondere vel mensura vel[15] loco vel figura vel tempore terminabilis nec est alicujus motus aut quantitatis aut qualitatis aut alicujus[16] relationis[17] ad aliquid, sed est unitas i.e. aeternitas et interminabilis rerum permanentia, quae cunctorum est fons et origo.

[36] Quoniam autem unitas omnem numerum creat, numerus autem infinitus est, necesse est unitatem non habere finem suae potentiae. Unitas igitur est omnipotens in[18] creatione numerorum. Sed creatio numerorum, rerum est creatio. Unitas igitur omnipotens[19] est in rerum creatione. At quod est omnipotens in rerum creatione, illud unice et simpliciter[20] omnipotens est. Unitas igitur omnipotens. Unitatem igitur deitatem esse necesse est. Hactenus de unitate.

[37] Nunc quomodo aequalitas generetur ab unitate dicendum est[21] Generatio igitur[22] numerorum ex[23] aliis numeris secundum arithmeticam multiplex et varia est. Alios enim[24] ex se et ex sua substantia generant[25] : ut binarius per se multiplicatus generat quaternarium, ternarius[26] novenarium, et ita[27] de caeteris. Quosdam autem generant per alios multiplicati : ut binarius ternario multiplicatus generat senarium, et sic de caeteris. Prior igitur[28] generatio numerorum facit tantummodo tetragonos[29] vel cubos vel circulos vel sphaeras quae[30] aequalitatem dimensionum custodiunt. Posterior vero numerorum generatio facit parte altera longiores vel antelongiores vel caeteras figuras quae ad inaequalitatem laterum[31] pertinent.

1 *om. T.* 2 (interitum inc.) interit *AC.* 3 vero *AC.* 4 aservatio *P.* 5 ex *C.* 6 sit *AC.* 7 *om. ACT.* 8 et motus *om. T.* 9 *om. Q.* 10 *om. R.* 11 *om.* qualitatem vel ad aliquid *AC.* 12 *add.* ad *Q.* 13 aliquid *T.* 14 *add.* ipsa *AC.* 15 *om. C.* 16 alius *C.* 17 religionis *P.* 18 *om. AC.* 19 unitas igitur omnipotens *om. AC.* 20 simplicitas *R.* 21 *om. AC.* 22 *add.* eorum *T.* 23 ab *AC.* 24 *om. PQR.* 25 generat *AC.* 26 *add.* vero *AC.* 27 caetera *P.* 28 autem *AC.* 29 tetragranos *P.* 30 quod *P.* Cf. *De Arithmetica* II, 25 ; PL 63, 1132 D. 31 naturaliter *AC.*

[38] Prior igitur generatio rerum est ejusdem naturae ; posterior vero[1] rerum diversae naturae esse perhibetur. Item[2], in priore quidem generatione binarius ex se duplum generat, ternarius vero triplum, quaternarius[3] quadruplum, et ita de caeteris. In posteriore vero generatione ordo iste servari non potest. Haec[4] igitur duplex generatio circa unitatem potest reperiri et quidem[5] per alios numeros multiplicata omnes numeros generat. Ex se autem et ex sua substantia nihil aliud generare potest nisi aequalitatem, cum alii numeri ex se multiplicati inaequalitates producant. Unitas enim semel nihil aliud est quam unitas.

[39] Est igitur gignentis et geniti una et eadem substantia, quoniam utraque vera unitas. Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi ejusdem unitatis aequalitatem. Nam cum aequalitas inaequalitatem praecedat, necesse est generationem aequalitatis praecedere. Cum igitur unitas gignat utrumque et per quemlibet numerum multiplicata non possit gignere nisi inaequalitatem, necesse est ut gignat aequalitatem[6] per illud quod naturaliter omnes numeros praecedit. At illud[7] est unitas. Unitas igitur ex se et ex sua substantia nihil aliud gignere potest nisi aequalitatem.

[40] Manifestum est ergo ex his quae dicta[8] sunt quod omnem[9] numerum naturaliter praecedit aequalitas, quam unitas ex se et ex sua substantia generat. Nam cum generatio hujus aequalitatis unitati[10] sit substantialis, unitas autem omnem numerum praecedat, generationem quoque aequalitatis[11] omnem numerum praecedere necesse est. Aequalitas igitur et ejus generatio omnem numerum naturaliter praecedunt. At id quod praecedit omnem numerum, ut supra diximus, aeternum est. Aequalitas igitur unitatis et ejus ab unitate generatio aeterna est. At duo aeterna vel plura esse non possunt. Unitas igitur et aequalitas unitatis unum sunt[12].

[41] Quamvis autem unitas et ejus aequalitas sint una penitus substantia, tamen quoniam nihil seipsum gignere potest et alia proprietas est genitorem esse quae[13] proprietas[14] est unitatis[15] ; alia vero proprietas est genitum esse quae[16] proprietas est aequalitatis, idcirco ad designandum has proprietates, quae sunt unitatis et aequalitatis aeterna identitate[17], divini philosophi vocabulum « personae » apposuerunt[18] ita ut ipsa aeterna substantia dicatur persona genitoris secundum[19] hoc[20] quod ipsa est unitas ; persona vero geniti secundum hoc quod ipsa est aequalitas. Cum autem unitas rerum omnium primum et unicum esse sit, haec[21]

1 *add.* generatio *AC.* 2 et *AC.* 3 *add.* vero *AC.* 4 nec *PQ.* 5 quod *PQ:* haec quidem *AC.* 6 necesse... eaqualitatem *om. T.* 7 aliud *T.* 8 praedicta *AC.* 9 omnium *T.* 10 unitatis *R.* 11 unitatis *C.* 12 unitas igitur et... sunt *om. T.* 13 quam *P.* 14 *om. AC.* 15 unitas *AC.* 16 quam *P.* 17 in deitate *AC.* 18 attribuerunt *PQ:* appellaverunt *C.* 19 per *AC.* 20 *add.* est *T.* 21 hujus *AC.*

autem aequalitas unitatis aequalitas existit, necesse est igitur[1] hanc aequalitatem existentiae rerum esse aequalitatem, i. e. modum quendam sive definitionem sive determinationem aeternam rerum omnium citra quam[2] vel ultra quam[3] nihil esse possibile est. Est igitur ipsa unitatis aequalitas ejusdem unitatis quasi quaedam *figura* et *splendor*[4]. *Figura* quidem quia est modus[5] secundum quem[6] ipsa unitas operatur in rebus. *Splendor* vero quia est id per quod omnia discernuntur a se invicem. Fine enim modoque proprio cuncta invicem a se discreta sunt.

[42] Istum autem modum sive unitatis aequalitatem antiqui philosophi tum « mentem divinitatis » tum « providentiam » tum « Creatoris sapientiam » appellaverunt. Praeclare. Nam cum ipsa divinitas sit ipsa unitas, ipsa igitur[7] unitas rerum omnium esse unicum est. Quare unitatis aequalitas modus quidam est ultra quem citrave[8] nequit aliquid consistere. At iste[9] modus nihil aliud esse potest nisi prima et aeterna sapientia. Illa enim sola est secundum quam esse uniuscujusque rei determinatum est et ultra quam citrave[10] nequit consistere rectum. Inde formae omnium rerum et mensurae habent existere ; ibi rerum notiones continentur. Semper enim rei[11] notitia in ipsius aequalitate continetur. Si autem excesserit vel infra substiterit[12], non est notitia sed falsa imaginatio[13] dicenda. Ut enim dictum est, aequalitatem unitatis aequalitatem existentiae[14] rerum esse necesse est. Omnem igitur notionem[15] rerum in ipsa aequalitate contineri verum[16] est. Si autem non[17] ipsa aequalitate contineatur, nec[18] rei notio dicenda est. Inde enim notio alicujus rei dicitur eo quod[19] sit ipsius rei propria[20] descriptio qua a caeteris rebus discernitur, ut nec intra permaneat nec ultra evagetur.

[43] Sicut autem[21] unaquaeque res ab unitate habet existere ita ab ejus unitatis aequalitate forma, modus, mensura uniuscujusque rei procedit. Homo enim vel aliquid[22] tale ideo est quia unum est. Si autem dividatur, interitum incurrit. Similiter ab ejusdem[23] unitatis, qua homo subsistit, aequalitate forma hominis procedit. Si autem ipsi unitati, qua homo subsistit, aliquid apponatur vel inde diminuatur, non est « humanitas » dicenda. Nisi enim aequalitas existentiae hominis vel lapidis vel alicujus alterius creaturae in aliqua materia existat, ipsa res nullo modo potest existere. Sicut igitur[24] ipsa aequalitas[25] unitatis rerum notiones et[26] intra se continet et ex se generat, ita etiam illa eadem formas[27] omnium rerum et intra se continet et ex se producit. Et sicut ipsa[28]

1 *om. AC.* 2 quem *AC.* 3 quem *AC.* 4 *Hebr.* i, 3. 5 unitatis tetragonus vel modus *AC.* 6 quae *T.* 7 *om. AC.* 8 citraque *PQ.* 9 ille *AC.* 10 citraque *AC.* 11 rerum *C.* 12 subsisterit *PQ.* 13 imago *C:* add. est *C.* 14 existentium *Q.* 15 notitiam *C:* notitionem *R.* 16 rectum *C.* 17 in *AC.* 18 haec *AC.* 19 (eo quod) quod *A:* quae *C.* 20 *om. AC.* 21 enim *AC.* 22 aliud *AC:* aliquod *T.* 23 ejus *AC.* 24 enim *AC.* 25 qualitas *T.* 26 *om. AC.* 27 *add.* vel naturas *AC.* 28 *om. C.*

unitas omnes numeros ex se[1] procreat, ita[2] ipsa unitatis aequalitas omnes proportiones et inaequalitates omnium rerum ex se producit[3]. Et in ipsam[4] eadem omnia resolvuntur.

[44] Inde etiam rerum mensurae et pondera et quicquid omnino est habet existere[5]. Mensura enim omnis vel ab aequalitate vel ab inaequalitate habet existere. Utrum autem horum fuerit, ab aequalitate esse necesse est quoniam ipsa inaequalitas ab aequalitate[6] existit[7]. Amplius. Modus omnis medium[8] est inter majus et minus. Si enim[9] majus est, excedit modum ; si autem minus, infra modum est. At omne id quod[10] inter majus est et minus, aequalitas est. Modus igitur omnium rerum aequalitas est. At mensura rei omnis ex modo est. Igitur ex aequalitate. Idem de ponderibus ratiocinandum est. Et quid per singula? Immo universaliter[11] affirmandum est ipsam unitatis aequalitatem[12] esse singulis rebus essendi formam : quam rem[13] satis assequitur, si quis fugas subtilium rerum velocitate ingenii potest comprehendere.

[45] Si enim aequalitas[14] unitatis est aequalitas existentiae et aequalitas existentiae[15] rei facit ipsam rem existere et ipsum esse rei circumscribit ac terminat quasi quaedam lex et existendi aeterna regula, non est dubium quin ipsa unitatis aequalitas sit rebus omnibus forma essendi aeterna ac formalis causa secundum quam artifex aeternus modum existendi omnibus[16] rebus[17] constituit. Cum autem unitatis aequalitas sit existentiae aequalitas, ut praedictum est, manifestum est eandem aequalitatem esse ipsam rei veritatem. Nihil enim aliud rei veritas[18] quam ipsius rei existentiae aequalitas ita ut animus[19] ipsam comprehendens[20] nec citra[21] permaneat nec ultra evagetur.

[46] Si autem ultra vel[22] infra animi comprehensio extiterit[23], inde falsitas oritur cujus nulla est substantia, cum veritas rebus omnibus sit primum esse et prima substantia[24]. Semper enim qui dicit veritatem id quod in re est dicit[25]. Qui autem falsitatem, extra rem evagatur. Quando igitur veritatis aequalitas est hujusmodi, qualem superior tractatus expressit, inde manifestissime colligitur eandem ipsam aequalitatem esse Verbum deitatis. Nihil enim aliud est esse Verbum deitatis quam aeterna Creatoris de omnibus rebus praefinitio : quid, quale, quantum sit unaquaeque[26] earum vel quomodo se habeat in sua dignitate vel

1 ex se *om. C.* 2 *om. AC.* 3 et sicut ipsa... producit *om A.* 4 ipsa *AC.* 5 habet existere *om. AC:* existit *TR.* 6 *add.* descendit et *AC.* 7 consistit *R.* 8 medius *AC.* 9 autem *AC.* 10 *om. T.* 11 visibiliter *C.* 12 aequalitates *R.* 13 res *PQRT.* 14 qualitas *T.* 15 et aequalitas existentiae *om. ACPQ.* 16 *om. RT.* 17 *om. R.* 18 *add.* est *ACQ.* 19 animalius *R.* 20 ipsam comprehendens *om. AC:* comprehendis *T.* 21 infra ipsam *AC.* 22 et *AC.* 23 existit *C.* 24 cum veritas... substantia *om. R.* 25 (id quod in re est dicit) id dicit quod interest. Amen. Explicit liber primus *A:* Id dicit quod interest *C.* *End of AC.* 26 unumquodque *R.*

tempore vel loco. At hujusmodi praefinitio aequalitas existentiae rerum est intra quam vel ultra quam nequit aliquid consistere[1].

[47] At hujusmodi aequalitas unitatis aequalitas est. Veritas est modus rerum aeternus et caetera, quae superior tractatus assignavit aequalitati unitatis. Verbum igitur deitatis unitatis aequalitas est. At unitas deitas. Et ipsa unitas aequalitatem unitatis gignit. Deitas igitur Verbum. De qua generatione quidam magnus philosophus ita dicit : *Semel locutus est Deus*[2]. Ecce iste[3] unitatis et Verbi mentionem breviter et aperte fecit. Hactenus de aequalitate unitatis. Nunc quomodo connexio aequalitatis et unitatis ab utroque earum procedat explicandum est secundum disciplinas propositas[4].

<CLARENBALDI TRACTATULUS[5]>

[1] Liber iste a Graecis *Genesis* vocatur et similiter a Latinis[6], eo quod in principio hujus operis de caeli et terrae generatione tractat. Consuetudo enim fuit Hebraeis secundum operum principia voluminibus imponere nomina. Unde et Evangelium Matthaei *Liber generationis Jesu Christi* vocatum est. Hinc etiam apud Hebraeos liber iste vocatus est *Bresith*[7] quod Septuaginta interpretes, Symmachus quoque et Theodotion *Principium*, Aquila vero *Capitulum* interpretatus est. Unde habetur : *In capitulo libri scriptum est de me*[8]. Neque tamen Evangelium Matthaei ubique de generatione Jesu Christi neque liber iste de generatione caeli et terrae ubique docet.

[2] Dicto, quare liber iste *liber Genesis* sit appellatus[9], inquiramus quae in principio hujus operis sint consideranda. Ea nimirum sunt sex : primo enim loco de ordine *Pentateuchi* videndum est ; secundo, quid auctor in hoc opere intendat et de finali operis causa ; tertio, de titulo, scilicet quare liber iste *Liber Genesis* sit appellatus, de quo jam satis dictum esse existimamus ; quarto loco, quomodo liber iste prophetia sit et quare ; quinto, quibus modis liber iste sit exponendus ; sexto de rerum creatione.

Lex igitur Moysi, quae ab Hebraeis dicitur *Thoralh*[10], a Graecis et Latinis *Pentateuchus* appellatur, quoniam quinque libris clauditur. *Penta* enim quinque, *teuca* liber interpretatur[11]. Et inde *Pentateuchus* appellatur. Sunt autem libri per quos *Pentateuchus* dividitur : *Genesis*,

1 existere *R*. 2 *Ps.* lxi, 11. 3 *add.* philosophus *RT*. 4 *End of PQRT*. 5 Explicit liber primus. Incipit liber de eodem secundus *m. rec. A*, fol. 10. No title is found in *C*, fol. 74. 6 *add.* generatio *m. rec. C*. 7 Isidore, *Etym.* VI, i, 4. Cf. Angelomus, *In Gen.* i, 1; P. L., 115, 112 C. 8 *Ps.* xxxix, 8; *Hebr.* x, 7. Cf. st. Basil, *In Hexaem. hom.* I, 6 ; P. G., 29, 18A : In capitulo fecit Deus, hoc est subito et brevi. 9 (sit appell.) appellatur *C*. 10 Isidore, *Etym.* VI, i, 5. 11 *Ibid.*, VI, ii, 2.

Exodus, *Leviticus*, *Liber Numeri*, *et Liber Deuteronomii*. Et in his tota lex Moysi continetur.

[3] Et primum quidem locum obtinet *Genesis*, eo quod per ipsum instituimur ad legem Dei[1]. In *Genesi* quippe continetur rerum generatio et distinctio personarum Trinitatis, quemadmodum necessaria sunt ad divinae scripturae intelligentiam. Nec mirum qvia eis velut fundamento[2] omnis divinae scripturae cognitio innititur. Tractatur etiam in Genesi de generatione sanctorum Patrum et vita. Cujus cognitio utilis est ad notitiam juris naturalis. Igitur quia Genesis caeli et terrae generationem et distinctionem personarum Trinitatis et vitam sanctorum Patrum continet, quibus omnibus ad intelligentiam legis Dei instruimur, idcirco primo ponitur loco velut fundamentum *Liber Geneseos*.

[4] Post *Genesim* primum tenet locum *Exodus* in quo praecepta Dei summi principis ponuntur. Sed quare *Exodus* dicatur, legendo *Exodum* opportunius dicetur. Post *Exodum Leviticus* sequitur in quo docetur jus sacerdotale. Et est *Leviticus* quasi quaedam explicatio *Exodi* quia quae in *Exodo* breviter et summatim tanguntur, in *Levitico* explicite et diffusius docentur. Post *Leviticum* autem ponitur liber *Numeri* et in eo jus humanum docetur et auctoritas totius populi distinguitur per classes[3] et tribus. Extremus omnium *Deuteronomius* ponitur in quo omnium praedictorum continetur recapitulatio.

[5] Est autem attendendum quod, imitando Moysen, divinum auctorem, legum saecularium et Romanarum latores primum *Institutiones* praemittunt. Post eas sequitur *Codex* in quo edicta et decreta saecularis principis, i.e. Romani Imperatoris constituuntur quemadmodum in *Exodo* edicta regis tyrannici. Deinde sequuntur *Digesta* in[4] quibus divina jura docentur et humana sicut in *Levitico* sacerdotalia jura docentur[5] cum humanis. In extremis vero locantur *Authentica* in quibus priora recapitulantur sicut in *Deuteronomio*. Et ad hunc quidem modum saecularium legum latores scriptores legis divinae imitantur.

[6] Ecce diximus de ordine *Pentateuchi* et causas talis ordinis assignavimus et quare liber iste *Genesis* intituletur primum diximus. Deinceps videamus quomodo prophetia sit. Prophetia siquidem est divina inspiratio eventus rerum immobili veritate denuntians. Et interpretatur visio. Unde in *Libro Regum* propheta plerumque « videns » appellatur. Nec tamen quoslibet videntes futura « prophetas » vocamus sed eos tantum quorum corda Spiritus sanctus inflammavit. Balaam enim non fuit propheta neque Sybilla quia corda eorum Spiritus sanctus non afflaverat, quamvis tamen Deo volente futura praecognoscerent.

1 *om. C.* 2 fundamentum *C.* 3 casses *C.* 4 *om. C.* 5 et humana sicut... docentur *om. C.*

[7] Prophetia vero pluribus modis denuntiatur sicut quandoque per sensum corporis : ut cum Moyses virgam vidit versam in colubrum vel non-ardentem ardere rubum[1]. In quo praesignatum est beatam Virginem Mariam nullo igne sive carnalis desiderii commixtione parituram. Aliquoties vero per apocalypsim aut per somnium sicut Danieli et Ezechieli. Aliquando per intelligentiam sicut David regi aut Isaiae aut Paulo ad tertium caelum rapto. Sed quae per intelligentiam denuntiantur, aut factis denuntiantur aut dictis : factis ut Arca Noe vel sacrificio Abrahae. Item, quae dictis, aut praedicendo futura ut *Ecce Virgo concipiet et pariet filium*[2], aut ostendendo praesentia ut *Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea*[3], aut item res gestas narrando ut *In principio creavit Deus caelum et terram.* Moysi namque mundi creatio per intelligentiam comperta est per quam et Paulo Christi Evangelium cognitum.

[8] Dicto quomodo sit prophetia, dicamus quot modis liber iste sit exponendus. Igitur ut sancti perhibent doctores tribus modis exponendus est, i.e. historialiter, allegorice, moraliter. *Historialiter* hoc modo, ut exponantur res gestae juxta litterae sonum et significationem. *Allegorice* ita ut in rebus narratis aliud figuretur quod vel ad Christum respiciat vel ad ecclesiam. Unde allegoria Graece, alieniloquium Latine interpretatur[4]. *Moraliter* vero sic ut per ea quae narrantur ad bonam vitam informemur. Unde multopere christiano gaudendum est quod his tribus quasi adminiculis ad cognitionem sui Conditoris juvatur. Quia ergo tribus modis scriptura ista exponenda est, ut diximus, primum quomodo secundum litterae significationem exponenda est videamus.

[9] *In principio*, inquit Moyses, *creavit Deus caelum et terram.* De creatione rerum hic aliquid videtur esse dicendum, ut manifestior fiat intellectus litterae. Etenim rerum creatio quasi quidam introitus est ad divinas scripturas et ad cognitionem Creatoris. Ex creatione enim mundi adeo certa argumenta sumi possunt, ut etiam paganis et incredulis probari possit mundum habuisse Conditorem. Hoc modo : Mundus iste ex contrariis elementis conjunctus est, calidis, frigidis, humidis, siccis. Natura ergo vel casus vel artifex haec tam adversantia sibi conjunxit[5] Sed natura similia similibus applicat, refugit vero contraria. Non ergo natura mundum fecit. Neque vero casus. Casus enim est inopinatae rei eventus ex diversis causis confluentibus[6] propter aliud et aliud inceptis. Si ergo casus mundum fecisset, causae, quae casum operatae essent, ante omnium rerum essent Creatorem. Ergo essent ante eum a quo ipsae essent. Quod est inconveniens. Causae enim quaedam omnem casum praecedunt, quarum concursu casus fit. Casus ergo mundum non fecit.

1 *Exod.* iv. 3 and iii, 2. 2 *Is.* vii, 14. 3 *Gen.* ii, 23. 4 Isidore, *Etym.* I, xxxvii, 22. 5 Cf. Boethius, *De Cons. phil.* III, prosa 12 ; *CSEL* 67, 73. 6 influentibus *C.*

[10] Igitur, quia nec natura nec casus mundum fecit, cum aut natura aut casus aut artifex mundum fecerit, sequitur ab artifice eum esse factum. Sed artifex ille nec homo erat nec angelus. Homo non erat, quia mundus prior homine factus est. Item, angelus non erat, siquidem hoc nomen angelus *nomen est officii, non naturae*[1]. Interpretatur enim *nuntius*[2]. Sed nuntius nunciantis nuntius dicitur. Et major est nuntians nuntio. Angelus ergo factor mundi non erat, quippe omnipotens non est qui, alio praesidente, fit nuntius.

Sed qui fecit mundum, omnipotens est. Non ergo angelus mundum fecit. Quare artifex ille Deus erat. Dicere autem quod seipsum mundus fecit, maniaci furoris est signum.

[11] Notandum vero est esse tria principia ex quibus sacris scripturis catholica profluit agnitio, scilicet rerum creatio, de qua diximus, et sacramenta et virtutes, de quibus nisi sciatur quid teneri debeatur multae haereses proveniunt. Quemadmodum ex ignorantia creationis rerum haeresis[3] Eutychiana et Nestoriana ortae sunt. Putantes enim utrique, i.e. Eutyches et Nestorius humanam naturam sine humana persona esse non posse, in contrarias haereses inciderunt, ut alter eorum, i.e. Nestorius sicut duas in Christo fatebatur naturas sic et duas in eo assereret personas dicens divinam naturam et humanam proprias semper servare personas[4]. Alter vero, i.e. Eutyches veritus duas dicere in Christo fuisse personas, unam asseruit tantum permansisse naturam dicens Christum ex duabus sed non in duabus consistere naturis. Fortasse enim putabat humanitatem prorsus cessisse in divinitatem[5]. Quod quidem impossibile est.

Sicut enim Boethius in libro *De Duabus naturis et una Christi persona* contra eundem haereticum argumentatur, hoc erat impossibile, cum divinitas et humanitas nullum habeant unius materiae commune subjectum[6]. Divinitas enim forma est extra materiam[7]. *Sola siquidem illa in se transfigurari possunt quae et unius materiae commune habent subjectum et in se facere possunt et a se pati*[8].

[12] Sic ex ignorantia creationis rerum in has et his deteriores haereses multi inciderunt sicut adhuc hodie quidam imperiti dicunt Christum individuum hominis, hujus videlicet speciei, esse. Quod quidem falsum est. Cum enim omnis species specialissima sit totum esse substantiale suorum individuorum, si Christus esset illius speciei individuum, totam Christi substantiam species illa compleret. Nihil igitur haberet a divinitate. Quamvis enim Christus aliquis homo sit, tamen haec species homo non praedicatur ad quid sed ad quale de Christo. Haec enim natura homo

1 Isidore, *Etym.* VII, v, 2. 2 *Ibid.*, VII, v. 5. Cf. Augustine, *De Gen. ad litt.* V, 19, 17; P. L., 34, 334. 3 *om. C.* 4 Cf. Boethius, *Contra Eutychen*, 4; ed. R. Peiper (Leipzig, 1871), p. 199. 5 *Ibid.*, 6; p. 206. 6 *Ibid.*, p. 207. 7 Cf. Boethius, *De Trin.*, 2; ed. Peiper, p. 153. 8 Boethius, *Contra Eutychen*, 6, p. 207.

de nullo praedicatur ad quid[1] quod non sit individuum hominis. Ad quale vero praedicatur haec species de Christo quoniam in eo vim habet differentiae substantialis. Est autem hoc nomen Christus datum ex humanitate tertiae personae Trinitatis. Christus enim interpretatur unctus[2]. Et subauditur : plenitudine donorum. Et est translatum hoc nomen a regibus et sacerdotibus ad tertiam personam Trinitatis. Duae enim personae in veteri Testamento ungebantur : rex scilicet et sacerdos. Unde hoc nomen translatum est.

[**13**] Multis praeterea erroribus alios involutos fuisse comperimus propter praedictam rerum creationis ignorantiam[3] sicut eos qui Christum ex Maria carnem non assumpsisse mentiebantur fingentes Deum carnem quandam praeparasse in caelo et, cum vellet nasci, carnem illam angelorum ministerio in uterum beatae Virginis inductam[4]. Quae quidem caro per ipsam ut per instrumentum nasceretur, non vero de ipsa. In quem errorem illa etiam Evangelii[5] auctoritas prave intellecta illos impulit : *Nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit*, etc[6].

[**14**] Opponebant enim hoc modo : Si Christus de Adam carnem assumpsit, quomodo potuit non subjacere originali peccato? Omnes enim qui ab Adam descenderunt, originali peccato subjacuisse manifestum est, praeter solum Christum[7]. In Christo autem neque peccatum neque voluntas fuit ulla peccandi. Quam quidem oppositionem Boethius[8] dicit habere quaestionem omni modo animadvertendam. Si enim, inquiunt illi, corpus Christi ex humana carne sumptum est, ergo aut ex tali qualis fuit Adam ante peccatum aut qualis fuit post peccatum. Si ex tali, qualis fuit ante peccatum, nullo modo debuit Christus mori quoniam nec peccatum nec voluntatem peccandi habuit. Adam enim si non peccasset, prorsus mortem non sensisset. Nullo igitur modo Christus mori debuit.

[**15**] Item, si talem suscepit hominis statum, qualis fuit Adam post peccatum, consequens esse videtur quod Christus subjectus fuerit peccatis et bonum a malo pura integritate non discreverit, quia has passiones Adam post peccatum suscepit. Hanc vero quaestionem Boethius hoc modo solvit dicens tres hominum posse intelligi status : primum quidem[9] qualis[10] erat status in Adam antequam peccasset. In quo statu, quamvis adhuc se nullo peccato polluerat ideoque morti nihil debebat, poterat tamen peccandi habere voluntatem. Secundus vero status intelligitur ad quem Adam pervenire potuisset, si Deo permansisset oboediens. Tunc etenim id subsecutum fuisset, ut non solum non peccaret sed ut nec peccare vellet nec posset. Tertius autem status est post peccatum, in quo mortis necessitas subsecuta est et peccatum et peccandi voluntas.

1 sed ad quale... quid *om. C.* 2 Isidore, *Etym.* VII, ii, 5. 3 *eras. C.* 4 Cf. Boethius, *Contra Eutychen*, 5; p. 203. 5 John III, 13 6 Boethius, *Contra Eutychen*, 5; p. 206. 7 Deum *C.* 8 *Contra Eutychen*, 8; p. 215. 9 *om. C.* 10 quia *e corr. C.*

[16] Ex his igitur tribus statibus singulis Christus sumpsit quiddam, non totum. Ex tertio enim statu, i.e. ultimo, in quo nimirum mortis necessitas subsecuta est, mortale corpus sumpsit ut morte mortem destrueret. Quod vero in eo nulla fuit voluntas peccandi, ex illo statu sumpsit ad quem[1] meruisset pervenire, si oboediens Deo permansisset. In quo scilicet nec peccare vellet nec posset. Quod vero Christus esurivit et sitivit, manducavit et bibit, et quod aliorum hominum more in somnum lapsus est, ex illo statu sumpsit qui eo tempore erat, cum[1] nondum se peccato polluerat. Quo tamen tempore illi poterat adesse delinquendi voluntas. In quo statu non est credendum quod Adam vivere potuisset nisi manducasset et bibisset. Quia ergo Christus ex his statibus singulis quiddam accepit, non totum, non est necesse eum vel ab Adam corpus non accepisse, quod haeretici putaverunt, vel originali peccato fuisse obnoxium.

[17] Abjectis itaque minus peritorum erroneis sententiis, quod ex sanctis doctoribus colligitur de rerum creatione videamus. Filius Dei Creator universorum est tam inchoativorum quam perfectorum. Creator inchoativorum est secundum hoc quod est Principium. Perfectorum vero secundum hoc quod est Verbum. Sunt autem tria inchoativa, scilicet primordialis materia, ratio seminalis et principium temporis. *Primordialis materia* est secundum beatum Augustinum informitas corporeae vel incorporeae naturae quae per privationem formae utcumque potest intelligi[2]. *Seminalis* vero *ratio* est vis occulta inserta elementis vel eis quae constant ex elementis secundum quam vim alia ex aliis suo quaeque tempore consuete nascuntur. *Principium* autem *temporis* est primum momentum, scilicet primus motus creaturae de informitate ad formam, de non-esse scilicet ad esse.

[18] Et haec sunt tria inchoativa quorum Creatorem Filium Dei credimus et asseveramus[3]. Revertamur autem ad primordialem materiam et perscrutemur qualiter debeat intelligi quod dicitur de ea, quia scilicet est informitas corporeae vel incorporeae naturae quae per privationem formae utcumque potest intelligi. Deinceps quae de reliquis inchoativis dicuntur perscrutabimur.

[19] Est itaque *materia primordialis* informitas, i.e. possibilitas suscipiendi formas, scilicet veniendi de non-esse ad esse, quae utcumque, scilicet imperfecte, potest intelligi[4]. Confusionem enim non perfecte valet intellectus deprehendere, quae est in informitate primordialis materiae. Intellectus quippe formam et terminationem sequitur non confusionem. Unde dicitur quod *utcumque, scilicet imperfecte, potest intelligi* informitas per privationem formae. Cum enim informitas nihil

1 *Supple:* Adam. 2 Cf. *De Gen. ad litt.* I, 1, 2 ; P. L., 34, 247. 3 asserimus *C.* 4 Clarenbaldus, *De Trin.;* ed. Jansen, p. 59*. *Librum hunc;* p. 11*.

aliud sit quam possibile esse sive possibilitas, per privationem formae tantum potest intelligi. Ablatis namque formis quoquo modo a rebus formatis, nihil nisi possibile esse remanet, scilicet possibilitas suscipiendi formas. Formis etenim ablatis, deperit actus existentium rerum. *Omne namque esse ex forma* provenit[1].

[20] Potest autem hoc modo materia per privationem formarum cognosci. Ponatur in medio statua aerea cui mente et cogitatione eam formam abstrahamus unde habet dici « statua ». Quod ergo remanebit, erit aes. Item, aeri detrahamus mente eas proprietates unde habet dici « aes ». Et quod relinquitur, erit terra. Porro terrae abstrahamus frigiditatem et siccitatem. Et quod remanebit, non nihil est[2]. Est enim materia informis : id nimirum quod Plato dicit esse *inter aliquam et nullam substantiam;* Aristoteles autem *aptitudinem* et *carentiam* sive *corpus incorporeum*[3].

[21] Nec est putandum illud omnino nihil esse quoniam, si quis eam statuam cui modo formas detraximus voluerit retexere, oportebit eum illud assumere. Quicquid enim est ultimum in dissolutione, primum est in compositione. Haec igitur materia a philosophis vocatur *possibilitas absoluta* quia omnem naturam in se habet possibiliter, nullam vero actu. Unde etiam absoluta dicitur, quia ipsa est utrumlibet[4]. Et sicut ovum animal est possibiliter et ovo omnia membra avis insunt possibiliter[5] et per complicationem, sicut etiam uni grano frumenti insunt multa grana et culmus et paleae, sic materiae omnia insunt possibiliter. Ipsa vero non est aliquid actu.

[22] Haec autem materia considerata prout omnia naturalia in ea actu sunt, *definita possibilitas* est a philosophis appellata quia, ex quo accepit formas, certa res est et rationi cognoscibilis[6]. In hac autem materia operatur *necessitas absoluta*, i.e. divina providentia. Quae quidem est *necessitas* quia est aeternitas[7] ; *absoluta* quia nulli debet hoc quod est. Divina namque sapientia in materia operatur. Et sicut omnia naturalia in definita possibilitate actu et natura subsistunt, ita eadem in divina sapientia sive providentia per quandam simplicitatem complicata. Nihil in ipsa sunt nisi quod ipsa divina sapientia est. Quod etiam Johannes evangelista, summus theologus, testatur dicens : *Omnia in ipso vita erant*[8].

1 Boethius, *De Trin.*, 2 ; ed. Peiper, p. 152 : Omne namque esse ex forma est. 2 Clarenbaldus, *De Trin.;* p. 44*. 3 Clarenbaldus, *De Trin.;* p.44*. 4 *Ibid.*, p. 59*. 5 *Ibid.*, p. 64*. 6 Cf. Clarenbaldus, *De Trin.;* ed. Jansen, p. 64*. 7 id est divina... aeternitas *om. C.* 8 *John* i, 4. Cf. *Librum hunc;* ed. Jansen, p. 21*. Clarenbaldus, *De Hebdom.*, 19 ; ed. Haring, p. 10 : In necessitate enim absoluta ab aeterno omnia in simplicitate quadam complicata constiterunt et in eo omnia erant quod ipsa, ut Johannes Evangelista, summus theologorum, testatur : *Quod factum est in ipso vita erat. Comm. in Boeth. de Trinitate* (*Ms.* Paris, B. N., *lat.* 14489, fol. 19) : Et Trinitas est unitas, unitas scilicet complicans in se omnium rerum universitatem in simplicitate, quae ab antiquis vocatur absoluta necessitas.

[23] Ab hac autem necessitate absoluta descendit *necessitas complexionis* sive *concatenationis*, cum ea, quae in absoluta necessitate complicata sunt, ab aeterno ad fati seriem descendentia quasi gradibus concatenatis et sese complectentibus administrantur[1]. Haec sunt itaque quattuor rerum universitates quas Augustinus aliis nominibus significans *Omnia*, inquit, *per ipsum facta sunt in Verbo, in materia, in seminalibus rationibus, in opere*[2].

Verbum autem absolutam necessitatem, hoc est divinam sapientiam vocat. *Seminales rationes* vocat vires occultas insertas materiae secundum quas per necessitatem complexionis alia ex aliis temporibus[3] consuete producuntur. *Materiam* vero vocat possibilitatem absolutam. *Opus* vero possibilitatem definitam.

[24] Pythagoras[4] quoque diu admiratus, quare numerus in denario terminaretur — numeri enim sequentes denarium tantum sunt reciprocationes ut undecim unus et decem, duodecim duo et decem, et sic deinceps — tandem hujus admirationis hoc modo exitum invenit, ut in unitate Deum i.e. *necessitatem absolutam*, in binario materiam i.e. *absolutam possibilitatem* ratione alteritatis constitueret, in ternario qui primus omnium numerorum medio termino connectitur *necessitatem complexionis*,

1 Clarenbaldus, *De Hebdom.*, 19 ; ed. Haring, p. 10 : Cumque in ipso vita esset, descendentia per necessitatem complexionis ad heimarmenen jam se in possibilitate definita manifeste deprimunt ac fato subsistunt. *Ibid.*, 30 ; p. 13 : Sicut enim totius numeri series ab unitate incipiens unitate terminatur, sic omnis creatura ab operante principio descendens ad fati seriem... *Comm. in Boeth. De Trinitate* (*Ms.* Paris, *B. N., lat.* 14489, fol. 19^{v}) : Absoluta enim necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate. Necessitas complexionis earum rerum explicatio in quodam ordine, qui ordo a physicis fatum dicitur. Absoluta autem possibilitas est ejusdem universitatis rerum complicatio in possibilitate tantum, de qua veniunt ad actum et vocatur a physicis primordialis materia sive chaos. Determinata vero possibilitas est explicatio possibilitatis absolutae in actu cum possibilitate. Sic eadem rerum universitas quattuor modis est. Fol. 25 : Possibilitas namque est mutabilitas quam philosophi appellant primordialem materiam. 2 Cf. Augustine, *De Gen. ad litt.* VI, 10, 17 ; P. L., 34, 346. *Comm. in Boeth. de Trinitate* (*Ms.* Paris, B. N., *lat.* 14489, fol. 19) : Est tamen universitas rerum quattuor modis : et una et eadem universitas est in absoluta necessitate, est in necessitate complexionis, est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate. Et hi sunt quattuor modi existendi universitatis omnium rerum... Et ea quidem universitas est in necessitate absoluta, in simplicitate et unione quadam omnium rerum quae Deus est. Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressione, immutabiliter tamen. Est in possibilitate absoluta, in possibilitate tamen sine actu omni. Est etiam in determinata possibilitate possibiliter et actu. 3 *Read:* suis quaeque temporibus *or* suo quaeque tempore. Cf. Augustine, *De Gen. ad litt.* IV, 5, 8 ; P. L., 34, 342 : ex quibus omnia suis quaeque temporibus... See also No. 28 of this edition. 4 Cf. *Librum hunc*, p. 12* : Ubique enim (Plato) magistrum suum sequitur Pythagoram qui unitatem et binarium duo rerum principia constituit : unitatem ' Deum ' appellans, per binarium materiam designans. See also Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 35 ; ed. Mullach, p. 188. Augustine, *De Gen. ad litt.* IV, 2, 2 ; P. L., 34, 296.

in quaternario qui primus opere et actu tetragonus est materiam quattuor elementorum formis vestitam, hoc est *possibilitatem definitam* intellegeret. Supra quos quattuor modos universitatis, quia nihil esse videbat, etiam supra denarium qui ex his quattuor fit numeris i.e. unitate, binario, ternario, quaternarioque rationabiliter nullum numerum naturaliter posse accrescere comperit.

De praedicta item informitate dicit Augustinus[1] : *Mundum fecisti de informi materia*, hanc auctoritatem sumens de libris Salomonis[2]. Et sciendum quod quidam voluerunt hanc informitatem, scilicet materiam primordialem, coaeternam Deo esse : nimis imperiti qui et auctoritate sanctorum doctorum et inrefragabilibus rationibus satis abunde[3] confutantur. Dicit enim Augustinus quod *Filius Dei Creator est informis materiae*[4]. Moyses quoque in hoc opere dicit : *In principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua*, scilicet informis. Hic asserit Moyses quod informitas a Conditore universorum, Deo, creata sit. Et ita percutit illorum haeresim qui stulte de primordiali materia senserunt.

[**25**] Rationibus quoque convinci possunt. Cum enim primordialis materia sit possibilitas et nihil aliud, possibilitas vero nonnisi mutabilitas[5] oportet eam ab immutabilitate descendere. Mutabilitas enim ab immutabilitate ex necessitate descendit. Immutabilitas vero est aeternitas quae Deus est[6]. Quare necesse est mutabilitatem ab aeternitate descendere[7]. Et sic primordialis materia a Deo descendit. Et ita non est coaeterna Deo[8].

Item, materia primordialis omni modo mutabilis est sed nullum mutabile aeternum. Quare nec ipsa est aeterna. Et ita non est coaeterna Deo. Unde manifestum est eos, qui id dixerunt, falsam protulisse sententiam.[9] Quare dicamus quod catholice dici debet, scilicet quod Filius Dei, qui Creator est universorum, informem de nihilo creavit materiam.

[**26**] Amplius de seminali ratione agendum est quae a philosophis *naturalis ratio* sive *similitudo nascendi*, a divinis vero auctoribus *seminalis ratio* vocatur[10]. Est itaque, ut diximus, ratio seminalis vis insita elementis, etc. Quod ita debet intelligi : vis, scilicet aptitudo naturalis juxta quam similia ex similibus producuntur. Unde fit ut de grano tritici non nascatur

1 Augustine, *De Gen. ad litt.* I, 14, 28; P. L., 34, 256. 2 *Sap.* xi, 18. 3 habuisse C. 4 Cf. *De Gen. ad litt. lib. imp.*, 3, 6 ; P. L., 34, 222. 5 *Comm. in Boeth. de Trinitate.* (*Ms.* Paris, B. N , *lat.* 14489, fol. 21v) : Materia autem mutabilitas est. 6 *Ibid.*, fol. 22v : Sed ab immutabilitate descendit mutabilitas. The same statement is found on fol. 25. 7 Cf. Clarenbaldus, *De Trin.;* ed. Jansen, p. 60*. 8 *Comm. in Boeth. de Trinitate*, fol. 22v : Unde patet error eorum qui dixerunt quod materia coaeterna esset Deo. Ipsa enim a Deo descendit et Deus eam creavit. 9 Cf. Ambrose, *Hexaemeron*, I, 1, 3 ; P. L., 14, 135A. Hrabanus Maurus, *In Gen.* I, 1 ; P. L., 107, 443A. 10 Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 23 ; ed. Mullach, p. 185. Augustine, *De Gen. ad litt.* V, 20, 41 ; VI, 5, 8 ; VI, 8, 12 ; P. L., 34, 336 ; 342 ; 344.

faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus. Juxta quod ait Augustinus : *In semine arboris tota arbor primitus fuit, non mole corporeae magnitudinis sed vi potentiaque causali. Quam arborem ex grano exiguo vis illa mirabilis produxit qua valuit adjacens humor commixtus terrae tamquam materies verti in ligni qualitatem*[1].

[27] Illa itaque *aptitudo naturalis* qua hoc fit, vis insita elementis vel eis quae constant ex elementis dicitur. Et est aliud aptitudo et aliud possibilitas. Et quamvis in eodem queant inveniri, aliunde tamen possibilitas et aliunde provenit aptitudo. Possibilitas namque ex materia, aptitudo vero ex artifice, scilicet Deo, rebus inest. Aptitudo enim, quae est seminalis ratio, semen est quo alia ex aliis similia producuntur. Et sicut semen ex viro vel ex mare emittitur in matricem, sic ratio seminalis, scilicet aptitudo naturalis juxta quam alia ex aliis consuete nascuntur ab artifice Deo, qui cuncta creavit, inserta est materiae vel elementis. Nec est ex ipsa materia, ut juxta eam quaelibet res alias res ejusdem generis producant consuete, scilicet non contra solitum cursum naturae. Et *consuete* dicitur ad remotionem monstruosorum, quae non secundum solitum cursum naturae proveniunt, et ad remotionem illarum causarum, quae non solito naturae cursu res faciunt evenire.

[28] Nam super motum cursumque naturalem potestas Creatoris habet aptum se posse de his omnibus facere aliud quam eorum seminales rationes habent : sicut virga Aaron praeter solitum fronduit, floruit, et peperit amicdala ; sterilis mulier inventa in senecta peperit ; virgo concepit, virgo peperit, virgo ante partum, virgo post partum ; panis cotidie in altari in carnem Christi, vinum per benedictionem vertitur in sanguinem. Quae omnia multa aliter, quam rerum ratio seminalis habeat, ex occultis quibusdam causis in mente Dei absconditis manifestum est evenire.

Sunt enim duo causarum genera. Unum genus causarum est quae insertae sunt elementis ex quibus alia ex aliis suo quaeque tempore consuete producuntur. Aliae vero causae sunt in mente Creatoris ab aeterno absconditae quas ipse rebus conditis non inseruit. Ex quibus miracula ad ostensionem suae gratiae, quando vult, depromit. Propterea *mysterium* nostrae salutis Apostolus *absconditum*[2] dixit, non in mundo in quo sunt absconditae seminales rationes omnium rerum naturaliter oriturarum — sicut absconditus erat *Levi in lumbis Abrahae* quando et ipse *decimatus est* — sed in Deo qui universa creavit.

[29] Nemo itaque impie cogitet sicut quidam impii cogitaverunt nihil contra naturam, scilicet contra solitum naturae cursum, provenire posse, cum ex quibusdam causis occultis quae in mente Creatoris ab aeterno sunt absconditae ad ostensionem gratiae Dei multa contra solitum

1 *De Gen. ad litt.* V, 23, 44 ; P. L., 34, 337. 2 *Col.* i, 26.

naturae cursum proveniant, non contra naturam quae est voluntas Dei, quia contra eam nihil in mundo potest evenire. Quod quia denegaverunt quidam dicentes nihil posse evenire contra naturam, scilicet contra solitum naturae cursum — quod omnino falsum est — idcirco negaverunt Virginem posse peperisse, panem etiam in altari verti in carnem et vinum in sanguinem eo quod horum seminalis ratio hoc non habeat. Dicitur autem rerum ratio seminalis occulta vis, scilicet inserta materiae et difficilis ad cognoscendum.

[30] Sequitur *de principio temporis* de quo nos Augustinus aperte docet tempus ita definiens : *Tempus est creaturae motus de uno in aliud consequentibus*, i.e. succedentibus *rebus secundum ordinationem administrantis Dei qui cuncta creavit*[1]. Principium igitur temporis est principium hujusmodi motus. Istud autem principium nihil est aliud quam primum momentum, i. e. primus motus creaturae aut tempus quo seminalis ratio ad effectum suum atque integritatem tendere coepit. Et de inchoativis haec dicta sufficiant.

Perfecta autem sunt formae rerum, effectus seminalium rationum, integra successio temporum. Nam in eo quod Filius Dei Verbum est vel existit, formas rerum ab aeterno concepit et seminalibus rationibus integritatem adesse jussit et temporalem successionem etiam nunc et usque in finem mundi cum Patre et Spiritu sancto ad nostram utilitatem disponit. Sed formarum in Verbo conceptio a sanctis doctoribus proprie dicitur *creatio in Verbo*[2].

[31] Quattuor igitur modis operatur Deus : in Verbo formaliter rerum formas concipiendo, in materia informiter, in seminalibus rationibus seminaliter[3]. De quibus tribus modis dictum est : *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul*[4]. In successionibus vero temporum operatur actualiter et reparative. Nam motu temporum ea, quae intereunt, per eundem motum Christo operante reparantur. Unde omnes res, licet non in se, tamen in successionibus permanent. Unde dictum est : *Pater usque modo operatur. Et ego operor*[5]. Cum itaque quattuor modis Deus operetur, ut supra dictum est, constat eum universitatem in Verbo creasse formaliter, in materia informiter, in primordialibus rationibus complicite et seminaliter, in successionibus temporum reparative et actualiter. Et hi sunt modi quibus *universitas rerum* existit.

[32] Sciendum autem, licet materiam a Deo creatam esse et catholica fides praescribat et certissima ratio doceat, non esse tamen temporaliter priorem rebus formatis, *cum sit utrumque simul concreatum : et unde factum est et quod factum est. Sicut enim vox materia verborum est, verba*

1 *De Gen. ad litt.* V, 5, 12 ; P. L., 34, 325. 2 Cf. Augustine, *Enarr. in Ps.* xxxii, 2, 5; P., L. 36, 288. *De Gen. ad litt.* II, 6, 12; P. L., 34, 268. 3 Cf. Alcuin, *In Gen. interr.*, 19 ; P. L., 100, 519A. 4 *Eccli.* xviii, 1. 5 Cf. *De Gen. ad litt.* IV, 12, 23; V, 20, 40 ; P. L., 34, 304 ; 335. Joan. V, 17.

vero formatam vocem indicant quod non informis vox prius emittatur quam in verba formetur, *ita Deus non* prius *informem* sed formatam *creavit materiam*[1].

[**33**] Praetractatis igitur illis sex, de quibus agendum proposuimus, deinceps de *Exaemeron*, i.e. de operibus sex dierum tractemus. *Exaemeron* enim sex dierum interpretatur. Sed prius quibus modis dies dicatur videamus, ut postea de operibus sex dierum evidentius doceamus. Dies itaque uno modo dicitur illuminatio aëris per solem sive per caelestem lucem. Additum autem est *per caelestem lucem* quoniam lux quaedam caelestis, creationem solis praecedens, tres dies sine sole effecit. Quae lux quidem, sicut Beda[2] testatur, ex quo sol creatus est, comitatur solem et oritur sole oriente et occidit occidente. Nec erat superfluum post illam lucem solem creari, quia lux illa non erat sufficiens ad aëris illuminationem. Sed, sicut sancti doctores asserunt, diem efficiebat similem crepusculo.

[**34**] Alio modo dicitur dies per conversionem caeli spatium xxiv horarum. Juxta quod dicitur : *Factum est vespere et mane dies unus.* Tertio modo dicitur dies creaturarum[3] operumque distinctio. Deinceps videamus secundum unamquamque acceptionem diei, quid sit *mane* et quid sit *vespere*. *Mane* itaque diei, prout dies pro illuminatione aëris accipitur, est ortus illius caelestis lucis sive solis ; *vespere* vero ejusdem occasus. Caeterum secundum hoc quod dies spatium xxiv horarum appellatur, *mane* diei est principium illius spatii xii horarum quo aer in superiori hemisphaerio lucidus apparet sive per solem sive per praedictam caelestem lucem, et finis ejusdem spatii xii horarum quando obscuratur. *Vespere* vero est principium illius spatii xii horarum quo superius hemisphaerium obscuratur et finis illius spatii quando illuminatur. Et ita *mane* pro xii horis diei et *vespere* pro xii horis noctis accipitur.

[**35**] Cum vero dies pro distinctione creaturarum et operum ponitur, *mane* pertinet[4] ad inchoativa, *vespere* autem ad perfectiva. Unde *vespere* ante ponitur, *mane* vero post ponitur, quippe perfectiva digniora sunt inchoativis. De quibus utrisque superius dictum est. Quidam quarto modo diem appellant[5] *cognitionem angelicam*[6]. Et secundum hoc *mane* vocant angelicam cognitionem quam habent de rebus ut sunt in divina providentia ; *vespere* vero distinctionem rerum per eandem angelicam agnitionem in angelis. Quam sententiam nos parum appretiamur.

[**36**] Amplius vero, prioribus praemissis, de ordine sex dierum secundum tempus pertractandum est. Primo igitur Conditor universorum, *Deus*, *creavit caelum et terram* et lucem. Et *in principio*, i.e. in primo temporis

1 Augustine, *De Gen. ad litt.* I, 15, 29 ; P. L., 34, 257. 2 Cf. *Hexaemeron* I ; P. L., 91, 17AB. Hugh of St. Victor, *De Sacr.* I, 1, 15 ; P. L., 176, 199A. 3 naturarum *AC:* vel creaturarum *marg. C.* 4 permanet *C.* 5 *End of A.* 6 Cf. *De Gen. ad litt.* IV, 28, 46 ff. ; P. L., 34, 315.

momento *caelum et terram creavit*, scilicet quattuor elementa. Nomine enim « caeli » duo superiora elementa quae sibi cohaerent, ignis scilicet et aer, nomine vero « terrae » quae sibi quoque cohaerent ad invicem, terra scilicet et aqua, designantur. Creavit autem ea primo temporis momento, non quod illud temporis momentum praeparaverit in quo parato prius ea deinde creaverit, sed illud temporis momentum ipsis simul concreavit elementis.

[37] Nimirum cum tempus habeat esse in aliquo et per aliquid, quoniam accidens est, non est per se creatum sed illis, quae ei causae sunt, concreatum. Non enim tantum substantiae causae sunt qualitatum et aliorum accidentium verum etiam causae temporis sunt. Causae, inquam, sunt eo quod natura earum est mutari variarique successione temporum. Quod nisi essent, quae successione mutarentur, non esset successio. Et sic non esset tempus. Tempus enim nihil aliud est quam successio. Unde substantias quae successione mutantur causas dicimus esse temporis, i.e. successionis. Et ideo dicimus esse concreatum substantiis, non ante substantias creatum. Deus enim tantum Creator est substantiarum, non accidentium[1]. Accidentia vero concreata sunt ipsis substantiis.

[38] Primo igitur temporis momento creata sunt quattuor elementa et id ipsis concreatum est elementis. Sunt autem creata informia ipsa quattuor elementa primo temporis momento. Terra creata est informis, quia primo temporis momento caruit eis quae postea habuit, scilicet caruit forma i.e. integritate formae. Caruit quoque omnibus illis quae ex ipsa postea suo quaeque tempore processerunt. Aqua quoque informis creata est quia primo temporis momento formae integritate, in qua modo est, caruit et omnibus aliis quae postea ex ipsa processerunt. Aer etiam informis primo momento temporis creatus est quia caruit integritate formae quam postea habuit, scilicet primo momento temporis stellis caruit et luce quae postea habuit. Quartum quoque elementum, ignis scilicet, creatus est informis, i.e. carens integritate formae quam postea habuit.

[39] Informitas autem ejus erat quod angeli, qui in ipso primo temporis momento creati sunt, nondum conversi erant ad Deum nec confirmati in luce et scientia[2]. Fuerant enim angeli, ut sancti doctores dicunt, primo temporis momento in ipso igne creati. Non autem conversi sunt ad Deum nec confirmati in luce et scientia primo momento. Sed statim secundo temporis momento quidam conversi sunt de eis et confirmati in luce et scientia ; quidam vero in tenebras per invidiam detrusi. Et sunt quidem omnes angeli creati in bono statu, i.e. in tali in quo nihil mali erat, non in statu beatitudinis[3] in quo postea manserunt qui confir-

1 Cf. Clarenbaldus, *De Hebdom.*, 7 ; ed. Haring, p. 6. 2 Cf. Hugh of St. Victor, *De Sacr.* I, 5, 23 ; P. L., 176, 256D. *Summa sent.* II, 3 ; P. L., 176, 82D. 3 Cf. *Summa sent.* II, 2 ; P. L., 176, 82B. John Scotus, *De Div. naturae* I, 7 ; P. L., 122, 446A.

mati sunt, sicut postea de creatione angelorum et de libero arbitrio eorum loquentes ostendemus in expositione litterae. Et quoniam primo temporis momento *angeli creati sunt*, idcirco dicit auctoritas quod creati sunt *ante tempora*, scilicet primo momento temporis, ante successionem temporum[1]. Unde non dixit ante tempus, sed ante tempora, per « tempora » designans successionem temporum.

[40] Lucem quoque creavit Deus primo momento temporis quando creavit elementa, quae dum fieret, scilicet primo momento temporis, non illuminabat. Unde dicimus quod aer informis creatus est, i.e. tenebrosus, primo temporis momento carens luce sicut et stellis. Sed secundo postea momento coepit converti lux illa sicut modo sol convertitur circa terram ita ut conversione sua de puncto ad punctum spatium xxiv horarum i.e. diem, sicut sol modo facit, efficeret. Et ita convertendo se de puncto caeli ad punctum post primum momentum, *primo* prima conversione sua illuminavit aëra, inferius scilicet elementum, *post* ignem et quod cohaeret igni. Post primam deinde conversionem quae[2] fecit primam diem qua primo illuminatus est aer, iterum coepit converti ab ortu in occasum convertendo se de puncto caeli ad punctum et item illuminavit aëra. Quo illuminato, calore[3] immixto ei et incumbente per lucem, quoniam ex luce quae prima vis ignis est calor procedit, eo, inquam, illuminato, quoniam erat vicinior igni, calor, ei incumbens et immixtus, aquas subjacentes ad se traxit et super aera (qui aether vocatur et factus est firmamentum) vaporaliter suspensas statuit aquas.

[41] Est etenim caloris natura aëre mediante aquas subjacentes attrahere et in aëre sive super aëra vaporaliter suspensas statuere, sicut cotidie nobis apparet quod calor solis aëre mediante incumbit aquis et eas vaporaliter suspensas in aëre constituit. Unde et nubes sunt. Nubes enim nihil aliud est quam conglobatio minutissimarum guttarum aquae quae, quando incurrnnt se ad invicem, faciunt grossas guttas. Et inde pluviae. Quodsi, priusquam se incurrant, frigidis contingantur ventis, faciunt nivem. Si vero condensatae in grossas guttas vehementia frigidorum constringantur ventorum, faciunt grandinem congelare. Hinc pluviae, nives, et grandines naturaliter proveniunt. Et sicut calor modo aquas subjacentes attrahit et in aëre vaporaliter in nubes suspendit, ita secunda conversione praetaxatae lucis i.e. secunda die calor, ex luce incumbens aquis subjacentibus, aëre mediante fecit aquas ascendere, super aëra vaporaliter suspensas.

[42] Quibus ascendentibus et spatium quod erat inter terram et lunarem regionem deserentibus, aer iste inferior, i.e. haec *humecta substantia*[4],

1 Cf. Hugh of St. Victor, *De Sacr.* I, 5, 4 ; P. L., 176, 248D. *Summa sent.* II, 1 ; P. L., 176, 81A. 2 The rearding is uncertain. 3 colore *Ms.* 4 Chalcidius, *In Tim. Platonis*, 128 ; ed. Mullach, p. 211.

qua vescimur, ex aquis factus est. Unde et *humecta* vocatur *substantia*. Et aer superior, scilicet aether super quem ascenderunt aquae vaporaliter suspensae, factus est firmamentum. Haec itaque facta sunt secunda lucis conversione.

Tertio quoque conversa est lux effectiva dierum. et tertio illuminavit aëra fecitque diem tertium. Et aëre tertio illuminato, magis et magis multitudo aquarum super aëra suspensa est, natura caloris hoc exigente, sicut praedictum est. Calore namque immixto aquis, mediante aëre, aquae ascenderunt *et apparuit arida*. Sicut aqua cooperiente mensam ; si ignis supponatur, calore desiccatur aqua et apparent maculae in mensa, aqua deficiente, sic aquis deficientibus ascendendo per calorem ad superiora apparuerunt insulae. Et hoc est quod dicitur *Et apparuit arida*.

[**43**] Et tunc terra concepit[1] vim velut quoddam seminarium producendi ex se herbas et arbores et caetera quae deinceps processerunt ex ipsa. Et ut dicunt sancti doctores *paradisus factus est cum integritate sua*, scilicet cum arboribus et pomis et cum omni integritate. Quod[2] videtur miraculo Dei contigisse, ut scilicet cum integritate fieret. Nondum enim terra erat apta producere herbas et arbores et animalia sua. Sed tantum vim producendi et velut quoddam seminarium conceperat — quod ex hoc quod rerum integritas, quae ex terra processerunt, in aliis terrae partibus nisi in paradiso non processit facile perpendi viderique potest. Factus est itaque paradisus die tertia. Unde dicitur *Et plantaverat paradisum voluptatis a principio*, i.e. tertia die. « Principium » enim vocantur tres dies, solis creationem praecedentes. Et terra concepit vim producendi ex se herbas et arbores *et apparuit arida*, sicut dictum est. Et mare congregatum est. Et aquae positae in ea forma quam modo habent.

Quarto enim conversa est lux caelestis effectiva dierum. Et calore operante per aëra multitudo aquarum ascendit adeo ut aer ipse superior, qui factus est firmamentum, aquarum multitudine densaretur. Et sic quarta lucis conversione, i.e. quarta die de aëre densato aquis factae sunt stellae, factus est sol et caetera stellaria corpora. Et ideo dicitur quod quarto die creatus est sol, per cujus additionem augmentata est aëris illuminatio, sive factus sit de praecedenti luce materialiter, quod quidem dici potest, sive factus sit aliunde.

[**44**] Quarta itaque die stellae factae sunt et in firmamento positae. Quibus creatis, eorum motu, natura motus hoc exigente, calor adauctus est eoque mediante aëre incumbente inferiori elemento sub aëre, i.e. aqua quae erat circa terram : aqua, calore immixto, natura rerum hoc exigente, concepit et produxit animalia sua, pisces scilicet et volatilia : Volatilia quidem quibus sedes est haec humecta substantia, quia haec humecta substantia ex aqua facta est, ut ostendimus, animalia aquae

1 cepit *Ms.*

reputantur. Unde dicitur in hymno : *Magnae Deus potentiae qui ex aquis ortum genus partim remittis gurgiti, partim levas in aëra*[1]. Hoc dicitur loquendo de animalibus aquae. Quinto itaque die aqua concepit et produxit animalia sua.

Sexto denique die post recessionem aquarum, calore incumbente terrae, terra produxit herbas et arbores et sua animalia, et homo creatus est et in paradiso positus. Sed qua hora diei hoc factum fuerat, in sequentibus dicetur. Et hic est ultimus creandi modus. Sunt enim praedicti sex modi condendi sive creandi res, ultra quos nec est nec esse potest alius sive novus creationis modus. Unde Moyses : *Et requievit septimo*[2] *die*, scilicet ab omni opere suo quod patrarat, vel quod facere disposuerat, i.e. cessavit a novo condendi modo. Praeter hos enim nullus creationis modus esse potest. Quodsi quaedam monstra vel animalia post diluvium et post refluctionem Nili nascantur vel creentur, aliquo praedictorum modorum nascuntur, eo modo scilicet quo terra post aquarum recessum sua produxit animalia. Et quicquid adhuc cotidie nascitur, aliquo praedictorum modorum producitur.

[**45**] Et haec physica lectio, quam sancti doctores hic notant, licet magis allegoricae et morali lectioni, ut ad populum loquentes homelias facientes intendant. Tres etenim lectiones, scilicet allegorica[3], moralis, historialis, in hac sacra scriptura exequendae et observandae sunt. Anagogica, quae est de vita caelestium, ad allegoriam pertinet. Et nos has tres lectiones in littera diligenter exequemur. Sed praedictum ordinem sex dierum secundum tempus idcirco praemisimus quoniam ad intelligentiam litterae necessarium et valde utilem cognoscimus.

[**46**] Et est diligenter retinendus ordo iste. Si quaeratur de anima an, quando angeli creati sunt, creata fuerit, dicimus quod angeli primo temporis momento creati sunt, non sub tempore. Anima vero sub tempore creata est, quando homo creatus est. Quod Martianus Mineus Felix Capella, inter philosophos magnus, in libro *De Nuptiis Mercurii et Philologiae*[4] notavit eo loco ubi Mercurium Psychen, Entelechiae ac Solis filiam, in conjugem postulasse commemorat. Subsignans namque causam cur suo illa digna conjugio videretur, dicit deos in *natali die Psyches ad convivium corrogatos* multa dona virgini contulisse, inter quos et Jovem *diadema* aureum *capiti ejus imposuisse quod ipse honoratiori filiae suae*, Aeternitati, detraxerat. In quo nimirum figmento veram de creatione animae sententiam involvit philosophus. *Psyche* enim Graece, anima dicitur Latine. Unde Prudentius librum quem de pugna animae cum vitiis composuit, librum *Psychomachiae* intitulavit. *Machia* namque

1 Cf. *Summa sent.* III, 1; P. L., 176, 89C. William of Conches, *De Philosophia mundi* I, 22; P. L., 172, 55C. *In Tim. Platonis;* ed. Parent, p. 161. 2 sexto *Ms.* 3 allegoria *Ms.* 4 *De Nupt. Merc.* I, 6 f.; ed. A. Dick (Leipzig, 1925), p. 7. Cf. Alanus de Insulis, *Theol. reg.*, 1; P. L., 210, 627 B. *Dist. dist. theol.*, P. L., 210, 166 D.

Graece, pugna Latine interpretatur. Jovis vero quasi Ja-vis dicitur, i.e. vis universalis. Unde et in Hebraeorum prophetia Deus Ja appellatur, i.e. universalis eo quod id quod Deus est, omnibus rebus sit essendi forma post quam omnia, in qua omnia, ex qua omnia. Hinc etiam Alleluja, i.e. laudate universalem, i.e. Deum Hebraei dicunt[1]. Allelu namque laudate interpretatur, Ja, ut dictum est, universalis. Per Jovem enim Creatorem philosophus significat, cujus filias quattuor status existentiae rerum intelligit, i.e. aeternitatem, sempiternitatem, perpetuitatem, temporalitatem.

[47] Aeternitas namque est status rerum quae nec principium habuerunt nec finem sunt habiturae. In aeternitate vero, i.e. in divina mente omnium rationes consistunt. Nec tamen ideo diversae rationes sunt in Deo, quia omnium rationes in ipso non sunt aliud quam una ratio divina, omnibus rebus se creandis et regendis accommodans. Quamvis enim sacrae scripturae usus sit de Deo tamquam de mutabili loqui, sicut cum legitur Deus iratus et iterum placatus, tamen ipsum moveri omnino est impossibile. Et tamen talis dicitur Deus esse homini qualis homo Deo. Verbi gratia, cum homo est peccator, Deus dicitur illi iratus. Et cum homo paenitet, Deus dicitur illi placatus. Nec tamen aliqua in Deo est mutatio sed in homine : quemadmodum una et eadem propositio, cum ipsa in se sit immobilis, dicitur tamen modo vera, modo falsa secundum quod res subjecta propositioni se mutat ut haec oratio : Socrates sedet, sedente Socrate vera est ; surgente eo, falsa eo quod res subjecta propositioni mutata est. Ipsa autem oratio nihil passa immobilis permanet. Ut enim in *Categoriis* dicit Aristoteles : *Solius substantiae proprium est, secundum sui mutationem suscipere contraria*[2].

[48] Sempiternitas vero est rerum status quae simul cum primo temporis momento esse coeperunt sed fine cariturae sunt ut secundum philosophos mundus. Perpetuitas est status rerum quae post temporis ortum esse coeperunt nec finem sunt habiturae ut animae. Temporalitas autem est status rerum quae post principium temporis esse coeperunt et in tempore sunt desiturae ut aedificia et pleraque opera naturae.

[49] Hae igitur quattuor rerum existentiae filiae Jovis a philosopho dicuntur, quia divina dispensatione rebus conferuntur. Bene igitur per aureum diadema dignitatem aeternitatis figuravit. Sicut enim in rotunditate diadematis nec principium nec finis invenitur, sic aeternitas et principio caruit et fine est caritura. Quare eminentior caeteris statibus rerum aeternitas merito intelligitur. Aeternitatis namque diadema capiti Psyches universitatis creator imposuit sed tamen aeternitati detractum, quia licet animam fecerit immortalem, aeternitatis tamen dignitate non integre eam decussavit in eo quod post temporis ortum illam fieri jussit. Etenim animae immortalitas quasi imminuta aeternitas est.

1 Isidore, *Etym.* VI, xix, 19. 2 P. L., 64, 198B ; 200A.

LIBER HERMETIS MERCURII TRIPLICIS DE VI RERUM PRINCIPIIS

INTRODUCTION

The *Liber Hermetis Mercurii Triplicis de vi rerum principiis* is a pseudepigraph apparently concocted during the twelfth century by an unknown Western writer with a bias in favor of astrology, who read no Arabic but consulted some of the Arabic texts in the current Latin translations. A cosmogony describing the procession of the world from tugaton-noys to man, with heavy emphasis on astronomical and meteorological phenomena and with additional chapters on iatromathematics and the use of the astrolabe, it betrays a little — but very little — cousinship with the Latin *Asclepius* and less with other known Hermetic works. On the contrary, though everywhere philosophic in tone, it bears the marks of Western scholarship and of Christianity. Its author was acquainted, directly or indirectly, with the work of his earlier contemporaries Adelard of Bath, Guillaume de Conches and perhaps Hugh of St. Victor, among others. He knew such older sources as Bede's *De natura rerum* and the *Saturnalia* of Macrobius, or books drawing upon them. There is some evidence of at least a casual acquaintance with the new line of Arabic-Latin astronomy in his reference to a *Liber almanach*, his quotation of the Arabic planetary names from the *Liber ezich*, his mention of Arin, and some of his ideas about the heavenly spheres. But his chief resort was to the writings of Firmicus Maternus, Zahel ben Bischr, Alcabitius and others of this stamp (including one that may be a ghost partly of his own invention), among whom lies much of his philosophy. His book is largely a cento from all these sources, together with several others as yet undetected ; he must have had copies directly at hand when writing, so skillfully has he borrowed snippets and pieces and so accurately has he reproduced the very words.

The treatise is far more than a cento, however. Indeed, its core, which includes its causative and generative hierarchy, as well as its definitions of such basic concepts as *mundus*, *celum*, *machina mundi*, *tempus*, seems to have no precise parallel, at least in the writings known

to the present editor. The manner and method are largely those of a formal commentary on a technical work and, though most of the ideas are traceable, sometimes commonplace, in tradition, the language is distinctive, as, for example, the terms *comprehensiuus* and *sustentatiuus* for *locus* (sent. 51), *qualitas* for the quintessence (sent. 156), and *retenciones* for the circular motions of the planets in the firmament (sent. 155). Whether they represent a borrowing from, or an adaptation of, some book hitherto unobserved by modern scholars, they produce among them a notable use of the cosmological literature of their day.

As for the interest of the treatise historically, it comes at a time when, stimulated by an intellectual renaissance which drew for its literary sources on both the traditional Platonic texts and the first new versions of Arabic science emanating from Monte Cassino and Spain[1], Western thinkers sought to state or restate the Christian view of the cosmos in a language justifying philosophy with faith. And it is exactly among writers of this sort that the *Liber de vi rerum principiis* enjoyed its modest influence. It may be added that though there is little specifically « Hermetic » in the book, none of those who used it seems to have had any doubts as to its authenticity.

The present Introduction to the text which follows is divided into six sections, of which the first three discuss (1) the character and sources of the work, (2) its authorship and date, and (3) its influence. The last three parts deal with textual matters largely : (4) the manuscripts, (5) the quality of their texts and their relations, and (6) the principles on which this *editio princeps* is based.

I

Character and Sources.

The treatise falls into seven parts, of which the first five deal with the *principia* referred to in the title and the last two with practical matters in medicine and astronomy as related to these principles[2]. And the whole is preceded by a Prologue identifying the supposed author, Hermes Mercurius Triplex, and providing a list of his various scientific works (sent. 2-6). Among these is his pioneer dabbling in alchemy, to which *Morienus summus philosophus... operam dedit et secretam alkimie naturam longo labore rimari cepit* (sent. 5-6). Since the entire Prologue closely resembles that of the Latin *Morienus*, their relationship would perhaps

(1) The Casinensian influence is especially that of Constantinus Afer as seen, e.g., in Guillaume de Conches : cf. H. Flatten, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches* (Koblenz, 1929), *passim*, and Silverstein, « Elementatum », *Med. stud.*, XVI (1954), esp. 157-58 and 162 and n. 37.

(2) For the division into seven parts see Introduction below, the discussion of Parts 4 and 5 ; and Text, nn. to sent. 8, 41, 136, 205, 368 and 369, 461, 526.

have some evidential value for the dating of the present work, were not the traditional ascripiton of the *Morienus* to Robert of Chester and the year 1144 now thrown into doubt[1].

The title *De vi rerum principiis* recalls a number of parallels among treatises on natural philosophy in the twelfth century, as, for example, Hermann of Carinthia *De essentiis*, where the « essences » are listed as *causa*, *motus*, *locus*, *tempus*, *habitudo*[2]. But it is plain that the six *principia* here meant are of a somewhat different order, as they are also from those in Hugo of Santalla's version of the Hermetic book ascribed to Apollonius Thebanus, the *De secretis naturae*[3]. They are those described in a rubric which appears in all the manuscripts of the *De vi principiis* and evidently goes back to their archetype : the two laws of the stars (i. e. the *disposicio* of their movements and motion itself as moving everything else [sent. 15-16]), *mundus*, *machina mundi*, *natura in naturalibus* and *tempus in temporalibus* (sent. 7). Among these six basic aspects of the created universe there operate other ranges of principles deriving, in part, whatever their immediate sources and philosophic colouring, from the traditions of St. Augustine and Boethius and affected, on the one hand, by Aristotle as transmitted through the Ptolemaic and Arabic astronomy and astrology and, on the other, by contemporary Western speculation.

Part One of the treatise begins, beyond the created universe in which these various principles exist, with an account of the generative hierarchy that produced them, an account which is also a statement *de intellectu hominis*. This hierarchy is three — *causa*, *racio* and *natura* ; among them they give rise to the ordered universe and form, compose and establish more perfectly the intellect of man :

[**11**] Causa suum causatum precedit, racio componentem intellectum et diuidentem efficit, natura unicuique rei non solum esse sed eciam tale esse constituit. [**12**] Racio ex causa, et ex utroque natura. [**13**] Causa est inter prima principium, substancie non uocis racione suum precedens effectum. [**14**] Racio est uis quadam a causa procedens, cuncta a principio ordinans.... [**29**] Hec igitur tria — causa, scilicet, racio et natura — prius intellectum formant ad agnicionis aptitudinem ; inde componunt ad discrecionem ; tandem constituunt ad uite uiuentis ymaginem, ad eternam nocionem, ad mundum intelligibilem, ad prefinitam rerum cognicionem. [**30**] Intellectus itaque in diuinam cognicionem transformatus, diuinitus explorat et inquirit quid illa causa, quid eius effectus sit.

(1) See below. Introduction, Part II.

(2) Ed. M. Alonso (Comillas [Santander], 1946 : *Aparte de Miscelanea Comillas*, vol. V), p. 25 and n. 9.

(3) Paris, BN, *MS. lat. 13951*, fols. 1-31, but expecially 2-8, *et passim*. This entire Hermetic work, known in some form to Hermann of Carinthia, has interesting parallels in subject-matter with our treatise, though there seems to be no direct contact between them. See Th. Silverstein, in *Medioevo e rinascimento* (Florence, 1955), pp. 696-97.

The language is both abbreviated and dryly philosophic in tone and, together with its development, presents the first of those commentary-like passages, to which we have already referred. There is a kind of general parallel to the figures *deus*, *celum*, *natura* in the Latin *Asclepius*[1] but not much more ; the details remind us rather of the distinction, heavily indebted to Boethius and the Boethian tradition, between *intellectus*, *ratio* and *sensus* and of the three states of being which they perceive[2]. This impression is strengthened by the phrase describing *causa* as *substancie non uocis racione suum precedens effectum*, which appears to reflect Christian commentary on the *Verbum dei*[3]. For *causa* is God, and both the fuller account of Him in a subsequent passage and other distinctions of principle upon which the author insists, confirm the Christian impression. The character of *racio*, not only as the law of the stars (where the idea embodied in the phrase *motus omnia mouens* recalls Macrobius on the *anima mundi*[4]), but also as *componens* and *diuidens* likewise reflects Western tradition, deriving from both Boethian and Chalcidian roots and not otherwise unknown in the earlier twelfth century, which added further to its stock on this subject the Galenic materials transmitted by Constantinus Afer[5].

As a general elucidation of the passage we may set beside it a statement in Gundissalinus, *De anima*, which was written towards the middle of the century :

Si enim scientia non est nisi de his quae sensus vel intellectus percipit, intellectus autem et sensus proprie non est nisi de compositis, non enim intellectus percipit nisi coniuncta diuidendo et diuisa coniungendo, profecto cum altior mentis oculus scilicet

(1) Esp. § 3, ed. Nock and Festugière, *Corpus hermeticum*, II (Paris, 1945), 298-99.

(2) Cf. *Dialog. in Porph.*, I (*P. L.* LXIV, 11 B-D) ; *Cons. philos.*, V, pr. v and pr. iv (*P. L.* LXIII, 849-50) ; and *Saeculi noni auctoris in Boetii Cons.*, ed. E. T. Silk (*Papers and monographs of the American Academy in Rome*, vol. IX [1935]), esp. p. 181, l. 22 ff., p. 189, ll. 12-14, p. 254, and p. 302. The text of the commentary is, despite the editor, twelfth-century. See P. Courcelle, « *Étude critique sur les comm. de Boèce* », *Archives*, année 1939, pp. 21 ff.

(3) Cf., e.g., Bruno Astens., *Comm. in Joan.*, I. i (*P. L.* CLXV, 451) ; Rupert of Deutz, *Comm. in Joan.*, lib. I, and *De vict. verb. Dei*, esp. I, iv, *et passim* (*P. L.* CLXIX, 205-07, 1220, etc.).

(4) *Comm. in Somn. Scip.*, II. xiiiff. (Éd. Eyssenhardt [Leipzig, 1893], pp. 626 ff.).

(5) See L.-M. Régis, « *Analyse et synthèse dans l'œuvre de saint Thomas* », *Stud. med. in hon... R. J. Martin* (Bruges, n. d.), esp. pp. 303-309. Cf. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus* (*Beiträge*, Band III. 6 [1902]), p. 101. A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the origins of experimental science* (Oxford, 1953) states, incorrectly, that the notions of *divisio* and *compositio* are not often found in the twelfth century. But see, e.g., Adelard of Bath, *De eodem et diverso*, ed. Willner (*Beiträge*, Band IV. 1 [1903]), p. 11 ; Guillaume de Conches, *De philos. mundi*, I. xxi (*P. L.* CLXXII, 49 ; based on Constantinus Afer as well as Boethius) ; and Gundissalinus, *De anima*, below, next note and its context.

intelligentia in solam cognitionem verae simplicitatis intenditur, necesse est ut inde intellectus et scientia quae diversorum sunt omnino expellantur[1].

This is rather more Boethian in language than the *De vi principiis* and varies in other ways as well, hence cannot be more than an illustration. Its context, however, clarifies by its very difference something of the temper of the *De vi principiis*. For it occurs in a work otherwise affected by the Arabic-Latin tradition of what has been called Avicennizing Augustinianism, and of this line the *De vi principiis* seems to be entirely innocent[2]. There is a further passage in Gundissalinus, *De processione mundi*, which is worth noticing in the present connection. This is an account of the three worlds of created things, an idea related to the notion of the three states of being and found in various forms in the Arabic cosmologies :

Cum igitur tres principaliter sint causae secundariae, unaquaeque tamen habet mundum suum, in quo operatur. Primus enim mundus, qui est ultra firmamentum, incorporeus est et incorruptibilis. Secundus, qui est a firmamento usque ad lunam, est corporeus et incorruptibilis. Tertius, qui est a luna inferius, est corporeus et corruptibilis.... Vnde de primo mundo uere et proprie dicitur : « Illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum, » scilicet primum. In hunc autem mundum uenimus mentis contemplatione, illuminamur in eo ueritatis cognitione, et uirtutis dilectione. Ascendit enim mens humana, et descendit bonitas diuina ; et ista ascendit contemplatione, illa descendit reuelatione. Primae causae mundus proprius non assignatur, quia ipsa ubique praeest et ubique dominatur, nec loco concluditur nec tempore terminatur. Et omnes aliae causae nihil, nisi ad nutum eius, operantur[3].

The connection with our treatise is intriguing. From the time of Gundissalinus onward we have witness that an Arabic book Concerning the Three Worlds was known to Western writers[4]. But if it was part of the background of the *De vi principiis*, it took, or was reshaped by our author to take, a form different from the statement in the *De processione mundi*, which is speaking, not of the First Cause, but only of secondary causes in the created realm. Our treatise clearly states another view, one essentially like that found in the first quotation from Gundissalinus, where we learn that man may discover the divine, as also he may in

(1) Ed. J. T. Muckle, *Med. stud.*, II (1940), 99.

(2) Cf. Ét. Gilson, « *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant* », *Archives*, IV (1929), 79 ff., but esp. p. 89 and n. 1 and pp. 92-102 ; and R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin* (*Bibl. thom.*, vol. XX [1934]), pp. 9-15 and 63-178. The triad *causa, ratio, natura* and the three worlds of the intellect also recall John the Scot, *De div. nat.*, II, 23 ff. (*P. L.* CXXII, 566 ff., etc.), where the parallel is made with the Trinity ; but the Scotist treatment differs from that in the *De vi principiis*, nor is there any other evidence of influence of the former on the latter, whether directly or indirectly.

(3) Ed. Bülow (*Beiträge*, Band XXIV-3 [1925]), p. 53.

(4) Cf. G. Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka* (Collection *Hespéris*, no. XV [1954]), pp. 24-25, p. 20, n. 1, pp. 45 and 94-99 ; and Silverstein, « *Daniel of Morley, English cosmogonist and student of Arabic science* », *Med. stud.*, X (1948), 187-88.

Boethius and in our treatise as well : *Intellectus itaque in diuinam cognicionem transformatus, diuinitus explorat et inquirit quid illa causa, quid eius effectus sit.*

The account of *causa* as God occurs in a section of the *De vi principiis* which combines two passages from Firmicus Maternus (sent. 32, last half, and 39-40) with two others found also in the *De mundi universitate* of Bernardus Silvestris (sent. 32, first half, and 33-38). The lines from Firmicus and one found in Bernardus deal with *mens diuina*, the others with the generation of time and creatures from eternity. Thus the paragraph becomes a statement, not so much about God as about the operation of God in the generation and preservation of the created universe. Here the emphasis on *mens dei*, drawn from Firmicus, likewise brings to mind Macrobius, whose terms *tugaton* and *noys* also occur in the passage in question, but all three have been remoulded, as it were, by their use in the current cosmogony — in Abelard and the Boethian commentaries, among others[1]. The closest analogue to the account in which they occur, almost the exact language indeed, is to be found in Bernardus Silvestris, who is writing, however, of *noys* alone, *summi et exsuperantissimi Dei... intellectus* — a figure quite distinct, in the discriminated hierarchy of efficient causes which make up his poetic cosmogony, from the triune majesty of Tugaton : *Erat fons luminis, seminarium vitae, bonum bonitatis divinae, pleniludo scientiae quae mens altissimi nominatur*[2]. Such questions which arose in the twelfth century relating to the Trinity, as Abelard's whether the term *noys* may not be suitably used of the *Spiritus sanctus*, and the problem of the *anima mundi*, remain, of course, unresolved in a « Hermetic » work ; but of Bernardus Silvestris' ambiguity, to say the least, with respect to Noys[3] there is no trace. In the *De vi principiis* tugaton-noys is God.

When Bishop Bradwardine came to use the *De vi principiis* in his book *De causa Dei*, he said of its terms for God :

> Per causam verò intelligit primam causam simpliciter peritus non causatum, scilicet Deum Patrem, qui primò causat rationem procedentem ab eo, scilicet filium & per ipsum vniuersam naturam.... Quare & Hermes vbi prius, Ratio, inquit, ex causa, & ex vtroque natura ; Et infra, ratio est vis quaedam à causa procedens, à principio cuncta ordinans ; vbi & accipit ista tria, Ratio, *Nous*, & mens diuina indifferenter, & quasi synonimè pro eodem[4].

(1) Macrobius, *Comm. in Somn. Scip.*, I. ii, 14-16, I.xiv, 5-9 (ed. Eyssenhardt pp. 482 and 539-40) ; Abelard, *Theol. christ.*, I v (*P. L.* CLXXVIII, esp. 1156 ff.) ; and *Saec. non. auct. Boetii Cons.*, ed. Silk, esp. pp. 20-22 and 181.

(2) *De mundi univ.*, ed. Barach and Wrobel (Innsbruck, 1876), p. 13, ll. 150-52.

(3) Silverstein, « *The fabulous cosmogony of Bernardus Silvestris,* » *Modern philology*, XLVI (1948), 107-12, but esp. p. 108. In at least one manuscript known to the present writer a marginal gloss for Noys is *Paracletus;* the evidence will appear in a forthcoming study of the poetry of Bernardus.

(4) I.ii, ed. Henry Saville (London, 1618), p. 155.

Adequate in a context whose aim is to find Christian testimony among the pagan philosophers, Bradwardine's interpretation is otherwise hardly accurate. For *noys* and *racio* are not the same. Though exercising an effect on the natural universe, *noys* remains always *causa*. Its effect is *racio*, *racio celorum*, that is the two-fold law of the stars. Indeed, the *De vi principiis* seems deliberately to enforce the distinction between the two terms by omitting from its quotation of Firmicus the alternate phrase to *mens dei* which is found there, i. e. *animusque caelestis*[1]. And once more, we may add, the distinction is essentially the Boethian (and Chalcidian) between *providentia* and *fatum*, where *fatum* represents the movements of the heavens and the working out of Providence in generation and time.

The full significance of the terms *causa* and *racio* in our treatise comes out more plainly with the account of *natura*. This figure, born of *causa* and *racio*, is said to be

[**17**] uigor quedam...uniuersalis et specialis..., primum celo innascens, in uniuersis et singulis quadripartitus, qualificatus et quantificatus differentes rerum qualitates successiue diffundens.

To this may be added from another chapter :

[**372**] Status huius nature est effectus precedentis cause in celestium corporum qualitate consistens diuina disposicione.... [**375**] Hinc rerum temporalium qualitas appellatur natura, quia in uniuersis uis innatiua, in singulis operosa comprehenditur ; in uniuersis artifex, in singulis opifex comprobatur.

Again there is the general likeness to the Latin *Asclepius*[2]. What is important to notice for the moment, however, is the phrase *qualificatus et quantificatus*. For *natura* is merely

[**22**] Quantificatus non quantificans, qualificatus non qualificans..., quia qualitas nature qualificata est, id est qualitate infecta, ut ignis natura calore et siccitate qualificata. [**23**] Sed hec qualitas non est qualificans, id est qualitates in rebus faciens, sed qualitatum effectus in rebus uiuacius incitans.

As for the words *qualificans* and *quantificans*, they are properly used only of *noys* (sent. 25), i. e. *mens dei*, i. e. *Deus*. *Natura* is thus an agent only, a sort of *energeia* arising from the divine disposition of the heavens and their *motus* : *qualitates... non qualificando sed operando diffundit, id est excitando... exerit. Simile potest dici de quantitate* (sent. 26 and 27). There is no doubt about what our author intends. He is insisting on the origin of everything in God, just as of *racio celorum* so also of those formal principles, quality quantity, which produce the material universe. But he is also insisting on the crucial difference between God, Who never began, and the generated universe, a difference constantly held before

(1) Sent. 32 and 39. Cf. FIRMICUS, I v, 10, ed. KROLL and SKUTSCH, I, 17, 3 and 8 ff.

(2) § 3, ed. NOCK and FESTUGIÈRE, p. 299, ll. 12-15.

the reader throughout the book, despite the concern with astrology. Thus, speaking elsewhere *de mutuo planetarum temperamento* (sent. 408-425), he tells us :

[425] Errant tamen qui putant uitam et spiritus racionem in omnibus genituris esse tractandum, id est horoscopum et MC, quia ex hiis locis non uita et spiritus sed uitale et spirituale inuenitur et contrahitur.

The words are from Firmicus Maternus, the distinctions *uita-uitale*, *spiritus-spirituale*, our author's own. They distort the source to make the point. Thus the circle returns to tugaton-noys, the First Cause, whose effects, themselves part of a succession of secondary causes, are yet created, informed and circumscribed by their Original.

But there are further elements yet to be observed about *natura* which are important both for the method of the treatise and its relations to other contemporary works. The main account (sent. 17-28), consisting of a formal definition followed by a brief further exposition of each of its terms, pursues a pattern of analysis which, as we have already observed, recurs various times throughout the work (cf. especially sent. 46-55 and 208-15 [*mundus*, *tempus*], but also 58-76 and 138-40 [*celum* and *machina mundi*]) — a pattern rather like that used by Adelard of Bath for his statement on *sensus* in the *Quaestiones naturales*, or, to cite a later work, like that regularly employed by the commentary ascribed to Michael Scot on Sacrobosco *De sphaera*[1]. Whether or not we believe this account to be our author's own or an unacknowledged borrowing, there is some additional description which does echo two other verifiable sources : the account, for one, of *natura artifex* as creator of man in imitation of the macrocosm and drawn word for word from Firmicus Maternus (sent. 447) ; and, for another, of *natura* as the principle which *unicuique rei non solum esse sed eciam tale esse constituit* (sent. 11), echoing the *Didascalicon* of Hugh of St. Victor[2]. On the connection with this latter book, moreover, we have a little further evidence.

In a later chapter, speaking of *tempus*, our author emphasizes its special connection with the equably moving superlunary world, by distinguishing it from its effects — called *mundus temporalis* or *temporalia* (and paralleling a similar distinction between *natura* and *naturalia*) — in the disturbed world beneath the sun. The concept and the words are almost exactly those of the *Didascalicon* — but he cites as his source a book called *Matenteirade* :

(1) Adelard, ed. Müller (*Beiträge*, Band XXXI.2 [1934]), p. 17 ; and Michael Scot, ed. Thorndike, *The sphere of Sacrobosco* (Chicago, 1949), pp. 247 ff.

(2) I.xi.

De VI princ.	Hugh
[207] In Matentetrade [D_1 *add. glos.* liber de doctrina quadruuii] mathematici mundum superlunarem tempus uocant propter celescium corporum cursum et motum, sublunarem uero mundum temporalem [*cf. sent.* 208 *etc.* temporalia], quoniam secundum perpetuum ordinem superiorum mutabilitas rerum geritur inferiorum.	Hinc est, quod mathematici mundum in duas partes diviserunt.... Et super lunarem mundum, eo quod ibi omnia a primordiali lege consistant, naturam appellabant, sublunarem opus naturae.... Eumdem etiam superiorem mundum tempus vocabant, propter cursum et motum siderum quae in eo sunt : inferiorem temporalem, quia secundum motus superioris agitur[1].

But what is the *Matentetrade* ? The *Didascalicon* once more provides the answer in a passage on the origin of the *artes*, where a book of this title is ascribed to Pythagoras as the inventor of mathematics[2]. It seems to have arisen from a misunderstanding of a passage in Martianus Capella (II. 107) : *an aliud illa senis deieratio*, qui μὰ τὴν τετράδα *non tacuit*, with the aid perhaps of the Remigius commentary, which Hugh had read :

> Hic [i.e. Pythagoras] enim repertor fuit qui non tacuit mathen tetraden, id est doctrinam quarternariam. Omnis enim doctrine perfectio in .iiii. artibus continetur : Arithmetica, Geometrica, musica, astronomia. Hoc est illud quadruuium sine quo nulli proponitur philosophandum[3].

Thus the *De vi principiis* either borrowed some passages from the *Didascalicon*, attributing them to an impressive-sounding work called *Matentetrade*, or there existed in fact an astronomical book by this name, to which both Hugh and our author are independent debtors. We may prefer to credit the belief that our author, fascinated by the possiblities of a ghost already raised, used the opportunity for a little further thaumaturgy of his own. But our preference would be corrected by a more substantial manifestation than the evidence thus far witnesses.

Finally, with respect to *natura* generally, we are impelled to remember that it is exactly in the twelfth century when interest in this cosmological figure revived in the West. Based on, among others, St. Augustine, Chalcidius, Macrobius, the Latin *Asclepius*, Firmicus Maternus and, for Hugh of St. Victor possibly Book Two of Cicero's *De natura deorum*[4],

(1) I.viii.

(2) III.ii.

(3) I quote this from Florence, Laurenz., *MS. Plut. 15.51*, fol. 47, but Hugh seems to have known the Remigius text from a Victorine ms. (Bibl. nat., *MS. 14754*, xii c.) which contained also the so-called Canons of Ptolemy, Pseudo-Bede, *De signis caeli*, and the Astronomy of Nimrod : cf. C. H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science* (2nd ed., Cambridge, Mass., 1927), p. xv, *addendum* to p. 338 ; and Van de Vyver, « *Les plus anciennes traductions latines médiévales (X^e-XI^e siècles) de traités d'astronomie et d'astrologie* », *Osiris*, I (1936), 685.

(4) Cf., e.g., *Didasc.*, I, vii : Illud vero, cui aliud est esse : et id quod est, id est, quod aliunde ad esse venit, et ex causa praecedente in actum profluxit, ut esse inciperet,

a number of accounts of *natura* were produced, including those of Hermann of Carinthia and Bernardus Silvestris, and there is briefer reference in such books as Gundissalinus, *De processione mundi*[1]. From these works, especially from Bernardus Silvestris, the vogue continued, spreading, by way of Alanus de Insulis, ultimately to the vernacular literature of France and England. Wherever we place the *De vi principiis* in time and influence among these various writings, its connection, direct or indirect, with the *Didascalicon* is clear, and this is true, in an even profounder sense, of the *De mundi universitate* of Bernardus Silvestris, as the present writer has suggested elsewhere[2]. The precise relationship with Bernardus is, of course, important for dating and will be further considered in Section II of the present Introduction.

The next part of the treatise (sent. 41-135), *De mundo quid sit*, is an account of *mundus* generally, together with brief chapters on the *qualitas* and *quantitas* of the heavens, the zodiacal signs and the natures and domiciles of the planets. With it we reach that combination of astronomy and astrology, characteristic of the rest of the book, which unites to Firmicus Maternus (sent. 43) passages taken almost literally from John of Spain's Alcabitius and Zahel ben Bischr's *Liber de interrogationibus*, but contains also the formal definition of *mundus* that we have already remarked :

[**46**] Mundus est nature motus orbicularis, concors, uniuersalis, temporarius, localis, exterius nichil relinquens, interius centrata quiete proporcionaliter consistens, repugnantes rerum qualitates sinzugiis constringens.

The phrase *interius centrata quiete proporcionaliter consistens* states a commonplace of Western cosmology as does the comparison of circle to center (sent. 54)[3] — both revived, however, by commentary on the sphere in the twelfth century[4], and with a curious emphasis on *quies*, to which we shall later return.

natura est, quae mundum continet omnem ; and I xi : « Natura est ignis artifex, ex quadam ut prodens in res sensibiles procreandas » ; with *De nat. deor.*, II xi, 29 (ed. Plasberg, p. 60, l. 5), II xxii, 57, and xxxii, 81 (p. 71, ll. 7-8, and p. 81, ll. 21-24). The entire discussion of *natura* in Hugh is relevant to the *De vi principiis* as is also Cicero's. For the question of the knowledge and use of the *De natura deorum* in the twelfth century see Silverstein, « Adelard, Aristotle, and the *De natura deorum* », *Classical philology*, XLVII (1952), 82-86. John the Scot, *De div. nat.*, III 1 (*P. L.* CXXII, 620 C) contains a phrase similar to the first of Hugh's : Creatrix vero totius universitatis natura, quoniam infinita est, nullis finibus sursum vel deorsum concluditur ; ipsa siquidem ambit omnia, et a nullo ambitur ; but this refers to God. As to Hugh, I xi, the *direct* source was probably Victorinus, *De inv.* (ed. Paris, 1508, fol. 177).

(1) Hermann, *De essentiis*, esp. Bk. II, ed. Alonso, pp. 62 ff. ; Bernardus, *De mundi univ., passim ;* and Gundissalinus, *De proc. mundi*, ed. Bülow (*Beiträge*, Band XXIV 3 [1925]), p. 52.

(2) *Modern philology*, XLVI (1948), 104-06.

(3) See below, Intro., Part I, Adelard on *ventus*.

(4) See below, the same, Hermann of Carinthia on the axis.

Mundus is also called *localis, quoniam non pro loco comprehensiuo et sustentatiuo sed pro quantitatiuo... intelligitur* (sent. 51). The distinction is, of course, betwenn local motion and position, which are quantitative, reflecting the commentary tradition, both logical and astronomical, based on Aristotle[1] ; and the conception of *deus-locus*, *mundus-locus*, *natura-locus*. As for local motion and position, this arises from the drawing together of the *repugnantes rerum qualitates sinzugiis* (sent. 55) and consists of four sorts, according to the natures of bodies :

[**56**] motus in medium... id est in terram... ; motus de medio, id est de terra in aera... ; motus circa medium, qui leuioribus, id est stellis, congruit ; motus rotundus, ... quo solum firmamentum mouetur...

The other sort of *locus*, *sustentatiuus*, i. e. *mundus-locus*, is further qualified by the statement that *Exterius... nichil relinquitur, quia non est locus nisi in mundo, in quo omnia sustinendo continentur* (sent. 53). This conception came up through the Middle Ages from Classical cosmology in various ways[2]. In view, however, of the slight echoes (or similarities) elsewhere in our treatise of ideas found in the *Asclepius*, we may look for support here also when the older book speaks of *locus mundi* and uses both the crucial verb and several more of our author's favorite terms :

locum autem dico in quo sint omnia : neque enim haec omnia esse potuissent, si locus deesset, quia omnia sustinere potuisset... ; nec qualitates etenim nec quantitates nec positiones nec effectus dinosci potuissent earum rerum, quae nusquam sunt[3].

Two further problems arise in the present part of the *De vi principiis*, involving its views about *firmamentum*, *celum* and the stars, but in order to discuss them it is necessary to do so in the larger context of the treatise and to recognize the presence of some inconsistency of doctrine and terminology, as might be expected in work drawn from texts of various origins and dates.

Throughout the book *firmamentum* is used in at least three different senses : (1) of the superlunary world, or *celum*, generally, as being that which moves with a rotund motion, *et idem semper motus est* (sent. 56) ; (2) of the superlunary world containing the planets, but beneath the *celum diuersis stellis insignitum* which encloses everything within its cicrle—the doctrine of the present part of the treatise (sent. 77-78) ; and (3) of the tenth or highest sphere only, which encloses beneath it the nine other spheres of the fixed stars, the zodiac and the seven planets (sent. 378-82).

(1) Cf., e.g., Boethius, *In Cat. Aristot.*, II (*P. L.* LXIV, 205 C-Dff. and, esp., 212 BCff.) ; *Saec. non. auct. Boetii Cons.*, ed. Silk, p. 207, l. 22 p. 207, l. 2, and p. 210, ll. 9-13, etc. ; Isidore, *Elym.*, II xxvi, 8 ; and Nemesius, *Premnon physicon*, tr. Alfanus Salernitanus, cap. ii, 12, ed. Burkhard (Leipzig, 1917), p. 26, l. 15 ff.

(2) Cf. above, n. 26, and *Hermetica*, Libellus II 6, ed. Scott-Ferguson, I, 136-37, II, 94-95, and IV, 360 f. ; *Asclepius*, § 16, ed. Scott-Ferguson, II, 312-13, II, 88, and IV, 406, and ed. Nock-Festugière, II, 371, n. 134.

(3) § 15 (ed. Nock-Festugière, II, 314).

Of these views the first two are not distinguishable from the common, older accounts of the heavens, and this is underlined by the appearance in connection with them (sent. 149 etc.) of the traditional terms *aplanos* of the highest heaven and *vagi* for the planets. The third view displays, however briefly, something of the new astronomical science of the twelfth century, based on Ptolemy and his Arabic pendants ; the passage in which it occurs is followed (sent. 382-88) by an account of the contrary motions of firmament and planets, called *idem* and *diuersum*, and an explanation of the differences of position among fixed stars and planets as being due, not to variations in their tempo, but to the different magnitudes of their spheres—both characteristic of the Chartrian cosmologists of the time, who drew, among others, on Chalcidian and Macrobian language and doctrine[1].

Part Three of our treatise, *De machina mundi que sit* (sent. 136-204) may be described very briefly. Like Part Two it has its formal definition (sent. 138) ; for the rest it is largely a consideration, drawn from Alcabitius, of the powers of the planets in their houses (sent. 159-70), their *termini* or *fines* (sent. 171-74), and the *facies* and *triplicitates* of the signs (sent. 175-78, 179-90)[2]. The last chapter, *De principatu planetarum in concepcione puerorum* (sent. 191-203) is also taken almost literally from Alcabitius[3], though it cites at its beginning Zahel ben Bischr's *Liber eleccionis* and *Liber iudiciorum*, and adds at the end a brief passage on the *boni*, *mali* and *mediocres planete* (sent. 202-04) with their Arabic names, taken from the *Liber ezich*[4]. And it is here (sent. 156-57) that the constantly moving nature of *celum* and *sydera* — its *vis* — is named *qualitas*, a term markedly Ciceronian, just as the distinction, in characterizing this *qualitas*, between the two kinds of fire — *ignitus* and *inconsumptiuus* — parallels a citation from Cleanthes in the *De natura deorum* II. xv, 40-41[5].

But perhaps most striking in this Part, as an indication of the use of

(1) See Hermann's *Planisphere*, in Ptolemaeus, ed. Heiberg, II (Leipzig, 1907), clxxiv. Cf. Chalcidius' *Plato*, esp. § 35 ff., ed. Wrobel, pp. 32 ff. ; and Macrobius, *Comm. in Somn. Scip.*, I, xxi, 6 (ed. Eyssenhardt, p. 572).

(2) See below, nn. to Text.

(3) See nn. to Text. The entire conception, though given a particular turn in Alcabitius, is related to the tradition of the operation of the planets in the composition of the human embryo, Western examples of which can be found in Constantinus Afer, *De humana natura*, Bk. I (in *Opera Albucasis* [Basel : Henricus Petri, 1541], pp. 313-321), Hermann of Carinthia, *De essentiis*, ed. Alonso, p. 104 ; Alfredus Anglicus, *De motu cordis*, ed. Baeumker (*Beiträge*, Band XXIII.1-2 [1923]), pp. 63-64 and n. ; and *Michaelis Scoti Libellus de secretis naturae*, cap. X, in Albertus Magnus, *De secretis mulierum* (Amsterdam : Jodecus Jansonius, 1648), pp. 247 ff.

(4) See nn. to text.

(5) For *qualitas* = *vis* cf. *Acad.*, I xxviii : Et quum ita moveatur illa vis, quam qualitatem esse diximus...

contemporary Western materials, is its treatment of two particular topics. One involves the question why the sun, fiery by nature and therefore tending upward, sends its rays and heat downward to the earth :

[**141**] Queritur, cum Sol ignee nature sit et ex natura in altum tendat, quare radios et calorem deorsum mittit ? [**142**] Ad quod quidam dicunt : Cum in quolibet homine nullus. iiii. humorum desit et tamen colericum dominans eum in quo colera alios humores excedit, similiter et solaris spera, ex. iiii. elementis compacta, ex eo quod ex aqua et terra contrahit ad similia, id est aquam et terram, demittit.

Both question and answer occur in the *De philosophia mundi* of Guillaume de Conches :

Habetur autem quaestio, cum sit proprium ignis tendere sursum, unde sit quod radii solis et calor ad terram tendunt. Ad quod dicimus quod sol igneae naturae, non quia ex solo igne constet, sed quia in eo dominatur. Praedocuimus enim corpora stellarum ex quatuor elementis facta, dominante tamen igne. Cum ergo ex quatuor constent elementis, quamvis igne dominante, quod in eo ex aqua et terra est ad simile tendit[1].

Despite the obvious differences, idea and language are very close. Moreover, the two passages foreshadow even more extensive areas of relationship in Part Four of our treatise, but also in Part Six *(De efficacia medicinarum secundum potestatem planetarum et signorum)*, which is so like Guillaume throughout that each work could almost serve to emend the text of the other.

The second topic takes us back to the beginning of Part Three, the basic account of *machina mundi* itself, which seems in shape and character to belong with all those formal definitions deriving from the commentary-like source to which we have several times referred :

[**138**] Machina mundi est concors et moderatus motuum contrariorum firmamenti et planetarum motus, qui mundum et mundana omnia peragorizat, id est mulcet, uiuifico calore temperat qualitate, format quantitate.

The Western clue lies in the curious verb *peragorizat*, which seems to have appeared first in St. Augustine[2] and has a career, beyond this, in St Caesarius of Arles, and from at least the tenth century onward in the mediaeval glossaries, where even the gloss *id est mulcet* is sometimes present[3].

(1) III v (*P. L.* CLXXII, 62 Bf., XC, 1144D-45D.)

(2) *Enarr. in Psalm.*, CXXII xi (*P. L.* XXXVII, 1638). The glose : id est mulcemur, appears in one ms. See *Bulletin Du Cange*, XI (1935-38), 13.

(3) For Caesarius of Arles see ed. Morin, I xciii, 6. For other Western occurrences see (besides the instances in the glossaria ed. Goetz) Oribasius, ed. Bussemaker and Daremberg, VI, 214, ll. 7-8, and 399 (in mss of the sixth/seventh and tenth centuries ; cf. also J. Svenning, *Wortstudien z. den spätlat. Oribasiusrezensionen* [Upsala, 1931-33], p. 104) ; Soranus, *Gyn. vet. transl.*, Lat., ii, 19, 28 and 29 (ed. Rose [Leipzig, 1882], pp. 94 and 107 (from mss of the ninth/tenth, eleventh and twelfth centuries). Among the later dictionaries, representing the line of Hugutio of Pisa, see Giovanni Balbi, *Summa que catholicon appellatur fratris Johannis ianuensis*,

Parts Four and Five of the *De vi principiis*, *Tempus in temporalibus* and *Natura in naturalibus*, cover the last two *principia* of its cosmogony, but in the reverse order to that announced in the title at the beginning of the work. In all the manuscripts, moreover, there is some confusion, evidently deriving from their archetype, both as to whether Five is a separate part and as to its title *Natura in naturalibus*, though the contents (cf. especially sent. 371-76) make patent that there was no such difficulty in the original.

Part Four is occupied largely with meteorological phenomena. Following the distinction between *tempus* and *temporale*, for which, as we have already seen, our author cites the *Malenletrade*[1], comes the regular formal definition of *tempus*. The definition is astronomical and the phrase *Tempus est motus et more equalis inequalitas* (sent. 208), echoing the terms *aequalitas* and *inaequalitas* of Marcianus Capella and Chalcidius, finds a notable contemporary analogue in Hermann of Carinthia's introduction to his translation of Ptolemy's Planisphere[2]. There are, besides, other indications of a contemporary astronomical source in this part in the exposition of the eclipse of sun and moon (sent. 340-67), the ideas of which, though not the language, have some relation to John of Spain's Alfraganus[3]. Even more indicative of the quality of this passage is an excerpt *De linea ecliptica*, written considerably later by Vincent of Beauvais, *Speculum naturale*, where some of the language is exactly that of our treatise but where differences between them suggest that they are borrowing separately from the same work—a source, if Arabic in origin, yet Latin in form. This is Vincent's text :

Ecliptica linea est, quę diuidit Zodiacum in circuitu, ita quod ex una parte relinquantur sex gradus, & ex alia sex. Et dicitur ecliptica, quia quando Sol & Luna sunt lineariter sub ea, siue in superficie illius contingit eclipsis. Tunc vero contingit eclipsis Solis cum fuerit nouilunium, & Luna interponitur rectè inter aspectum nostrum, & corpus solare. Eclipsis vero Lunae contingit in plenilunio, quando Sol opponitur Lunae diametraliter, & extra incidit media in eius diametro. Nihil enim aliud est eclypsis Lunae, nisi interposito terrę inter corpus Solis & Lunae. Est autem eclipsis Lunae generalis, si fuerit in capite, vel in cauda draconis. Particularis si prope caput, vel caudam. Et quia opposito non in quolibet plenilunio est in capite, vel in cauda draconis. Ideo non est in quolibet plenilunio eclipsis. Item quando est in capite, vel in cauda, vel prope, & fit in coniunctione cum Sole, vel in novilunio, tunc fieri potest eclipsis Solis.... Solis autem, quàm Lunae minus moratur eclipsis, quia sol à

emend. Petrus Egidius (Leiden, 1520), sig. [Avi^{v}], col. 2, *s. v.* Paragorizo ; Matthias Martin, *Lexicon philol.* (Frankfurt, 1655), sig. bbb$_2^{r}$, col. 1 ; and Thomas Holyoke, *A large dictionary* (London, 1677), sig. [5 I$_3$], col. 1. Souter, *A glossary of later Latin*, *s. v.*, lists the Latin form as from παραγορίζειν, but I find no evidence that this Greek form actually occurred.

(1) See above, the influence of Hugh of St. Victor, *Didascalicon*.

(2) Ptolemaeus, ed. Heiberg, II, clxxiv. Cf. Chalcidius, ed. Wrobel, pp. 34-35 ; and Martianus, VIII, 846 ff., ed. Dick, p. 445 f.

(3) Alfraganus, §§ 28-29 (ed. Carmody, pp. 46 ff.).

Luna admodum cito praeteritur, Lunae vero magis, quia vmbra magna est, cuius in transitione cunctatur. Et dicunt quidam Chaldeorum Astrologi, quod caput & cauda draconis est *quaedam nubes solida, quae non dissoluitur, quod apparet, quando Luna obscuratur*, haec impedit radium solis, ne Lunam illuminando attingat. Dicitur autem cauda draconis, quia uenenosa est, & nociua...[1].

It should be added, that even in this chapter of our treatise, as elsewhere in Part Four, Zahel ben Bischr shows his presence (sent. 352) in a citation of Dorotheus on the moon as the cause of the sun's eclipse.

For the rest, Part Four is occupied with such subjects as the winds and pestilence (sent. 232-262), the origin of *nubes*, *pluuie*, *nix*, *grando*, *ros* and *pruina*, and the nature of thunder *ex quibus precipue commutantur tempoialia* (sent. 269-324). Of all these topics we may say that in general they derive from what may be called the Isidore-Bede tradition, but that in detail they show peculiar contacts with Guillaume de Conches and, even more importantly, with the *Quaestiones naturales* of Adelard of Bath. The relation to Guillaume is evident in the description of *aer* as *inferior pars etheris sub Luna ad terram* (sent. 256), in the account of *grando* (sent. 277), and in part of the treatment of the winds (sent. 259-62), especially of the origin of tempests in the caverns of the earth : *Inde Eolia, quia cauernosa est, uentorum regio dicitur*[2].

Adelard appears, virtually word for word, in the passages on thunder, *fulmen* and *fulgur* (sent. 308-18)[3], and in the remarkable definition, with its curiously developed explanation of the origin, of *ventus* (sent. 237-54), the text of which should be compared with these lines from the *Quaestiones naturales* :

Adelardus. Est igitur ventus aër densus usque ad offensionem quidem motus. Est enim venti genus aërem aestimo....

Nepos. Si itaque... ventus aër motus est, ut ventus esse possit, aerem moveri necesse est....

Adelardus.... Ut enim communiter agam atque universaliter, omnium quae moventur quietam esse causam mea sententia est. Ut enim existentiam variationis, ut aeternitatem temporis, ut unitatem pluralitatis, ita quietem causam pono motionis. Quidquid tamen movetur... ab alio certe movetur. Aliud autem, inquies, aut in quiete, aut in motu esse dicetur. In quiete quidem a passione, in motu vero ad actionem ; movebit enim et non movebitur. Erit enim forma non patiens, sed agens, erit causa motus, non eiusdem effectus. Quae quidem forma vel causa in igne, cum sursum fertur, vocatur levitas, in lapide, cum deorsum trahitur, gravitas, in aëre igitur vocetur agilitas. Haec etenim, cum quiescens ipsa sit, suum fundamentum ad motum impellit.... Ego vero formas rerum passivorum effectuum causas esse duco. Hac enim sua quandoque abundante efficacia caeterorumque compositorum evocante eas simili natura ad diversos passionum effectus impellunt subiecta, cum ipsae tamen eiusdem passionis ignarae permaneant. Unde etiam et ipsa universorum prima causa,

(1) *Spec. nat.*, XXV xiv (ed. Douai, col. 1101).

(2) See nn. to Text. For *ros* and *pruina* (sent. 278-79) there is relevant material in Apuleius, *De mundo*, ed. Thomas, p. 144, ll. 14-17, but this is not the source.

(3) *Quaest. nat.* sec. LXIV, ed. Müller, pp. 58-60.

cum omnia aliquo modo moveat, ipsa tamen nulli varietati subdita est. Non igitur, sequitur, si quid movet, ut moveatur[1].

The « Aristotelianism » of the passage, as also of the *De vi principiis*, is modified by a metaphor very like that found in Boethius :

Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem[2],

to which the addition of *quies* and *motus* betrays the special interest of twelfth-century cosmogonists in the subject of the sphere. Thus Hermann of Carinthia, citing Theodosius, speaks of the immobility of the axis in these terms :

vocavitque lineam axem spere... et eam lineam cum centro et terminis suis in eternum immobilem ita esse decrevit, ut his tamquam cardo mediaque velut anchora quedam immobiliter herens indesinentem evo civitatis motum coherceret, sciens quietem omnis motus originem, sustentaculum et finem. Sic enim et Theodosius in sperica : ' Super hunc, inquit, movetur totum, ipse vero immotus '[3].

To its distinctive account of the origin of the winds, Part Four of our treatise adds another giving their names—the four chief winds and their eight *collaterales* (sent. 263-68) ; but there are three different versions according to the three groups into which the surviving manuscripts fall. MS. D_1 follows Bede, *De natura rerum*, cap. xxvii, so closely throughout as to be a direct, though simplified, quotation from it. Unfortunately this manuscript betrays constant efforts to « improve » the text ; if we are to accept its version here as correct, this can only be because there is other witness that the scribe had more than one version of the treatise before his eyes, and that, in any case, all three versions do have some sentences in common from Bede as well as the tradition of Isidore's *Etymologiae*, XIII.xi.6. The evidence, however, is at present too slight to permit a sure decision on the original form.

No such doubt arises in the treatment of thunder, which has a notable chapter *Quod tonitrua in diuersis signis significant diuersa* (sent. 325-39). Western meteorology included some brief treatises on prediction by thunder, including a few on prediction according to the zodiacal signs. In *MS. Hertensis* 192 Karl Sudhoff found a group of brontologies, written during the twelfth century and including *De tonitruis ad Herefridum*

(1) P. 55, l. 3 - p. 56, l. 12.

(2) *De cons. philos.*, IV, pr. vi, 78-82.

(3) *De essentiis*, ed. Alonso, p. 46. Cf. Hermann's *Planisphere*, Ptolemaeus, ed. Heiberg, II, clxxiv. Related to this interest, of course, is the tradition (ultimately Aristotle τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον), coming up through Boethius (*De cons. philos.*, III, m. ix : stabilisque manens dat cuncta moveri), which finds its place in such discussions of cosmological causality as Gundissalinus, *De proc. mundi* (*Beiträge*, Band XXIV.3), p. 17 ; and Hermann of Carinthia, *De essentiis*, ed. Alonso, p. 28.

ascribed to Bede[1]. Among them is a distinctive piece, entitled simply *Dicta cuiusdam* (fols. 93-94), which reads in part thus :

Si in a<rietem> intonauerit. luna flagellabitur et herbę habundabunt. et angustia erit filiis hominum.... Si in taurum.... Si in aquarium. pluuię magnę erunt et error erit in filiis hominum. et uentus qui eo anno uenerit portabit tussim filiis hominum et scabiem. et una pars hominum incipiunt contendere. et illa contentio magna erit in seculo[2].

In form and content our chapter is quite the same ; evidently it was taken from some version of this work.

Turning to Part Five, *Natura in naturalibus*, we find that it opens with a citation of Zahel ben Bischr (sent. 371), which is general, intended to lend the support of special authority to the definition that comes after, but contributes nothing to the discussion itself. This part, like the previous one, displays considerable interest in the Arabic-Latin astronomy, as is evident in the passage on the ten spheres, which we have already discussed. In addition there are citations of the book *Almanach* on the principle that *ymagines mundi compositi ymaginibus mundi circularibus obediunt* (sent. 438), and of *Ezich* and *Almanach* on the three-fold powers of celestial bodies (sent. 392-93). Here, as elsewhere, however, our author is capable of citing the unusual title and slipping into the text, unnoted, material from a more ordinary work. Thus, speaking of the third of the three-fold celestial powers, called *efficiens*, we read :

[**392**] tercia efficiens dicitur quia multis modis effectum in temporibus et temporalibus exerit, licet non percipiatur, ut Luna que aerothemis, id est aera secans, dicitur quia humore suo omnia terrestria penetrantur quo frugibus, herbis et arboribus incrementum subministrat.

[**393**] Vnde nutrices cauent ne paruuli sui lune radiis occupentur, quoniam si lunari humectacione perfundantur paralitici plerumque efficientur.

The authority is *Ezich* and *Almanach*, but the words are the words of Macrobius[3].

In the last three chapters of Part Five we return once more generally to Firmicus Maternus (sent. 408-60), as usual without acknowledgment and with the usual adaptations to context, of which the most interesting is the insertion, in Firmicus' history of human culture according to the planetary ages, of a statement concerning the *artes* :

[**457**] Purgatis agrestibus studiis, repertis artibus disciplinisque compositis, discussis intellectus tenebris. excussa luce intelligencie nouem figure microcosmo diuinitus collocate in uniuersitatis remedium patuere. [**458**] In illis quidem humani generis

(1) *Archiv*, X (1917), 265 ff. The ms. is a miscellany in two parts : fols. 1-20, ninth century ; fols. 21-96, twelfth century.

(2) *MS. Egerton 821* in the British Museum also has a treatise on divination by thunder according to the signs, but the text differs completely from the *De vi principiis*.

(3) *Sat.*, VII xvi, 25-27, somewhat paraphrased.

intencio se per diuersos actus acuit, intellectus excitatus misterio earum assurexit intelligencia defecata ex nouenario earum typo .ix. disciplinas percipiendo distinxit.

The nine are evidently the normal seven *artes*, together with *theologia* and *medicina*, or at least this is how the *De septem septenis* understands this passage[1].

Little need, or can, be said of the last two parts of our treatise. Part Six, *De efficacia medicinarum secundum potestatem planetarum et signorum* (sent. 462-525), is largely found in Guillaume de Conches[2]. Part Seven, *De astronomia practica et canones inspeccionis astrolabii* (sent. 526-78), on the contrary, though written in language conventional to the subject since the tenth century and unremarkable in its methods of operating the instrument, seems to be found nowhere else, at least in texts which have been printed. As with so many other passages in the *De vi principiis*, the discovery of a source here might throw some further light on authorship and date—questions to which we must now turn our attention.

II

Authorship and Date.

There is no clue as to the writer of our treatise and no direct evidence of precise date.

The combination of known sources—Adelard, Chartrian-Casinensian and the translations of John of Spain coming from the school of Toledo — falls into a pattern not unlike that found in other cosmogonists from before the mid-twelfth, and continuing by way of such later figures as Daniel of Morley into the thirteenth, century. However, the regular employment of Latin translations from the Arabic, differences in philosophic language and ideas, and a tendency to cite the odd rather than the usual source (including what seems to be a little contrived mystification in these matters), marks a personality different from any of the Western translators or adaptors familiar to us in this period. We may

(1) Sec. vii, *P. L.* CXCIX, 960 B : ut ait Hermes Mercurius triplex : Primarii sapientes genus hujusmodi ignorantiae tenebris obcaecatum videntes, et tam in anima quam in corpore languidum et infirmum perspicientes ; ad utriusque reparationem duas principales scientias, theologiam scilicet ad salutem animae, physicam vero ad sanitatem corporis, primum excogitaverunt. Ut autem istae convenientius et facilius addiscerentur, septem liberales artes, quas postmodum invenerunt, ad introductionem illarum praemiserunt.

(2) II xxvi-vii (*P. L.* CLXXII, 67-70). In one manuscript (D_1) of the *De vi principiis*, sentence 55 contains the noun *elementata:* sic eisdem omnia elementata [*instead of* elementa] repugnancia compaginat. This also is to be credited, whether directly or indirectly, to Guillaume de Conches (see *Med. stud.*, XVI, 156-62) but the influence is on the scribe not the author.

be struck by the preponderantly English associations of the book both with respect to its surviving manuscripts and its use by other writings, but this shows only where it was especially influential, not necessarily where it was produced[1].

For the date the evidence, though not precise, is somewhat clearer. MS. D_1, written towards the end of the twelfth, or at the beginning of the thirteenth, century, and itself an edited copy of one or more earlier originals, sets the *terminus ante quem* generally about 1200[2]. At the other end, the *terminus post quem* is defined by the appearance of some of the translated texts of John of Spain, whose career was already well under way by 1135 and continued for some decades afterwards[3]. Unfortunately, though certain of his books may be exactly dated, they do not include the Alcabitius, on which our author heavily relies[4]. Nor do the relations with Guillaume de Conches and Adelard of Bath help to make the *terminus* sharper, since the *De philosophia mundi* is probably, according to present opinion, best placed between the years 1125 and 1135[5], and the *Quaestiones naturales* was originally written earlier still[6]. While firm decisions as to both Guillaume and Adelard still await fuller critical study of their works and there is some question whether the *Quaestiones* was afterwards revised[7], there is, negatively, no evidence that our author knew such a later *opus* as Adelard's unpublished *De usu astrolapsus*, written between 1141 and 1146[8].

There remain two further pieces of testimony. One is the fact that the prologue *De tribus Mercuriis* is virtually the same as that of the Latin *Morienus*, the manuscripts of which attribute the book to Robert of Chester and offer the date 1182 of the Spanish era, that is A. D. 1144[9].

(1) See below, secs. III and IV.

(2) See below, sec. Vc.

(3) See THORNDIKE, *A history of magic and experimental science*, II (New York, 1923), 73-78 *et passim*.

(4) *Ibid.*, p. 77.

(5) A. VERNET, « *Un remaniement de la Philosophia de Guillaume de Conches* », *Scriptorium*, I (1946-47), 241. For older views dating the work in the '20' s, see LIEBESCHÜTZ, « *Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik*, » *Vorträge der Bibl. Warburg, III*, 1923-24 (Leipzig-Berlin, 1926), 119-20; FLATTEN, *Die Philosophie des W.*, p. 10; and M. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches* (*Sitzungsb. d. Bayerischen Akad. d. Wiss., phil.-hist. Abt.* [Munich, 1935]), p. 6.

(6) Ed. MÜLLER, pp. 76-77, and HASKINS, *Med. sci.*, pp. 26-27. Cf. Fr. BLIEMETZRIEDER, *Adelhard von Bath: Blätter aus dem Leben eines englischen Naturphilosophen des 12. Jahrhunderts und Bahnbrechers einer Wiedererweckung der griechischen Antike* (Munich, 1935), pp. 90 ff.

(7) *Ibid.*

(8) *Quaestiones*, ed. MÜLLER, p. 76; and HASKINS, *Med. sci.*, pp. 21 ff.

(9) THORNDIKE, *Hist. mag.*, II, 215 and 222. For text of *Morienus* see, e.g., J.-J. MANGET, *Bibliotheca chemica curiosa* (Cologne, 1702), I, 509.

Ruska, however, has argued that the Prologue does not belong with the original *Morienus* and that the whole work is a fake of the thirteenth or fourteenth century foisted on Robert[1]. On this basis, assuming the two prologues to be directly connected, the *Morienus* must be the borrower and cannot be used to date the *De vi principiis*.

The second fragment of testimony—found in the *De mundi universitate* of Bernardus Silvestris—is especially interesting, since Bernardus' work can be placed quite certainly about A. D. 1147, the year when the author read it to Pope Eugenius III[2]. It has been shown elsewhere by the present writer that the two books are undoubtedly connected, with the further assumption that Bernardus was the debtor[3]. If this were the case, our treatise would thus be placed some time before 1147, in the decade, that is, when John of Spain was at the full flood of his production. It would also help to set the bound for John's translation of Alcabitius and, incidentally, for the Latin versions of Zahel ben Bischr's *Liber electionis* and *Liber iudiciorum*, both of which, like the Alcabitius, have hitherto not been dated.

But that Bernardus is the debtor to the *De vi principiis* and not vice versa, is not as patent as once seemed to be the case. Both works, though alike in some respects, also vary fundamentally. The two passages where they are literally the same also leave us with some doubts about the order of the genealogy. One, dealing with *noys*, contains in the *De vi principiis* some lines from Firmicus Maternus which do not appear in Bernardus[4]. On the contrary, the other, treating of time and eternity, has in Bernardus some obvious borrowings from the Latin *Asclepius*, but these do not occur in the *De vi principiis*, though we have found other general connections in our treatise with that Hermetic book[5]. Uncertainty is further compounded by the almost cento-like quality of both works : the two authors exhibit an equal skill in the apt use of snippets and pieces—and in omitting or adapting what is inconvenient.

(1) *Archiv. f. Naturwissenschaft*, XI, 28-37.

(2) R. L. Poole, in *English historical review*, XXXV, 328. See *De mundi univ.*, I iii, 55-56 (ed. Barach and Wrobel, p. 16) :

Munificens deitas Eugenum commodat orbi,
Donat et in solo munere cuncta semel.

(3) *Modern philology*, XLVI, esp. 104 ff.

(4) Sent. 32. Cf. *De mundi univ.*, p. 13, ll. 150-52 ; and Firmicus, I v, 10 (ed. Kroll and Skutsch, I, 17, ll. 3-8).

(5) *De vi principiis*, sent. 33-40. Cf. De mundi, p. 13, ll. 157-61, p. 31, ll. 84-87, and p. 32, ll. 97-100 and 109-111 ; and Firmicus, I v, 10 (ed. Kroll and Skutsch, I, 17, ll. 8-16). For Bernardus' borrowing from the *Asclepius*, cf., e.g., *De mundi univ.*, p. 32 and esp., l. 107, with *Asclep.*, § 32 (ed. Nock and Festugière, II, 339, l. 10). The *contents*, if not the language, of the entire section are, of course, relevant to both Bernardus and our treatise.

Generally, the *De mundi universitate* gives the impression of being somewhat older fashioned, displaying in its sources a preference for the traditional humanistic texts—Ovid and the mythographers, Chalcidius and Macrobius, the Latin *Asclepius*, the *De mundo* of Apuleius, Marcianus Capella with perhaps the commentary of Remigius[1]. If Firmicus and the new Arabic-Latin texts have affected it, the effect is well hidden in other than cento-like quotation. Not all its cosmology is old-fashioned, however, and there is other possible witness to Arabic influence[2]. The *De vi principiis*, in contrast, is full of Arabic-Latin reference as this occurs also increasingly in later works[3]. But more than time is involved in the differences between two works whose purposes also diverge—one a Hermetic tract, the other a Christian-humanist poem. No judgment, therefore, can be made on this basis, especially in the present state of our knowledge of the scientific and philosophical texts available to Western writers by the fourth decade of the twelfth century, and until the other sources of our treatise have been identified.

Hence we must conclude that, while the *De vi principiis* may have been written as early as the dozen years between 1135 and 1147, the evidence does not permit a positive establishment of this limit. It is possible to say only twelfth century, sometime in or after the fourth decade, when the texts of John of Spain had begun to circulate.

III

Influence.

If we accept for the moment the hypothesis that Bernardus Silvestris knew the *De vi principiis*, the history of its influence can be traced from before the middle of the twelfth to the seventeenth century. The materials of this history consist in a group of simple citations, elaborate borrowings, and the evidence of the possession and bequest of manuscripts. The purpose of the present section is to record the chief notices, briefly and in roughly chronological order.

(1) See, e.g., *Modern philology*, XLVI, 95-98. For Apuleius, *De mundo*, cf., e.g., ed. Thomas, p. 138, ll. 1-6, with *De mundi univ.*, p. 38, ll. 80-83.

(2) I.e. the special place given to the cherubim (I, iii, p. 15, vv. 13-14) parallels Arabic tradition : see d'Alverny, in *Archives*, XIII (1942), 249-50. But a similar arrangement occurs in John the Scot, *De div. nat.*, I iv (*P. L.* CXXII, 444 C), and elsewhere ; whether, therefore, Bernardus reflects one or both as sources is doubtful.

(3) A good example is Daniel of Morley's *Liber de naturis inferiorum et superiorum*, written in the last quarter of the twelfth century : ed. Sudhoff, in *Archiv*, VIII. 1 (1917) ; corrections by Birkenmajer, IX 1, 45-51. Cf. M. Müller, « *Die Stellung des Daniel von Morley in der Wissenschaft des Mittelalters* », *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, XL 3 (1928), 301-37 ; and *Med. stud.*, X, 179-96.

a. A. D. 1145-47. Bernardus Silvestris, *De mundi universitate.*

b. Late xii c. or after. *De septem septenis*[1], ascribed to John of Salisbury but probably not by him[2]. This work is found in one manuscript only, *Harleian* 3969, where it appears as item 19 among a miscellany ranging from Apuleius, Censorinus and Jerome, through Cassiodorus, Bede and the Latin Priscianus Lydus, to William of Malmesbury and Joachim of Flora[3]. The manuscript is dated xii c. but obviously needs re-examination.

With the exception of Bradwardine the *De septem septenis* shows the most detailed use of our treatise which has come to notice. There are some indications of general influence in various sections, as, for example, in the statement about *causa*, sect. I (ed. Migne, CXCIX, 947D) ; the distinction between *tempora* and *temporalia*, sect. II (Migne, col. 948C) ; and the account of the three eyes by which man perceives — of the flesh, of reason and of contemplation —, sect. VII (Migne, col. 963C). Context has given rise to some modifying interpretation of our author's intent, of which the most obvious is the reckoning of the six *principia* as seven, in keeping with the seven-fold distinctions of the new subject (Migne, col. 962D). But the chief uses occur in a limited area of Section VII. They refer directly to or quote our treatise on the subjects of the nine *disciplinae* (Migne, col. 960B = *De vi princ.* sent. 458) and the four primordial causes : *lex astrorum*, *natura*, *mundus* and *machina mundi* (Migne, col. 962ABC = *De vi princ.* sent. 15-16, 17, 46 and 138). There are some interesting small variations in text, including a perversion of the definition of *causa* as *inter prima principium substantiae non necessitatis* [for *vocis*] *ratione suum praecedens effectum* (Migne, col. 960C) and a statement about the *lex astrorum* (Migne, col. 962B) which shows that the author had two versions of our treatise before him, one represented among the surviving manuscripts by BU, the other by D_2 :

Et cum lex astrorum duplicem habeat significationem, secundum alteram, motus omnia movens dicitur, secundum alteram sine motu motus omnia movens scribitur[4].

c. xiii or xiv c. The Latin *Morienus.*

d. Ca. A. D. 1250. Thomas of York, *Sapientiale.* For the citations see D. E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford in the thirteenth century* (Oxford, 1930), p. 53 and n. 3.

(1) *Joannis Saresberiensis... opera omnia*, ed. J. A. Giles, V (Oxford, 1848), 209-38 ; reprinted *P. L.* CXCIX, 945-64.

(2) See C. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis* (Leipzig, 1862), pp. 278-81. Schaarschmidt's doubts which are based on the sources are themselves doubtful, but his observations as to the style are more valid.

(3) *Catalogue of the Harleian manuscripts*, III (1808), 100.

(4) See below, Text and nn., sent. 16.

e. A. D. 1314. Gervais du Bus, *Le roman de Fauvel*, ii. 2993 ff.[1] The passage in question reads :

> L'auctour de Sex Principes dit
> Et Raison pas ne le desdit
> Que le monde a nom Macrocosme
> Et homme si est Microcosme,
> Et c'est a dire et a entendre
> Le monde greigneur et le mendre,
> Dont l'un a l'autre trop ressemble....

and this is followed by an account of how the four qualities, found in man, operate in the world and how *Nature* forms the four complexions out of them. Gervais' verses obviously are not quoting our treatise directly but offering a paraphrase in language affected also by his other sources, so that the ideas fall in, as it were, with some of the commonplaces of philosophic tradition. But the reference is not, as Långfors mistakenly believed, to the book by Gilbert de la Porée, which does not contain anything like this passage[2].

f. Before A. D. 1349. Thomas Bradwardine, *De causa dei*. This book makes the fullest use of all of our treatise, which it cites regularly as *Liber Hermetis Mercurii triplicis Trismegisti de mundo et coelo*, but once also as *De rerum principiis*[3], placing it in authority beside the Latin *Asclepius* (called *De verbo aeterno*). The quotations tend to come chiefly from the earlier parts of the treatise, including the prologue, and are generally quite literal. Limit of space forbids an extensive display of these quotations or a discussion of their special adaptations to Bradwardine's argument. Instead we may simply observe the range of subjects covered, together with a representative list of references from the Saville edition of the *De causa dei* :

De vi princ.	*Bradwardine*
Prologue (sent. 2-4)	p. 75
Tria sunt, etc. (sent. 10, 12, 14, 39)	p. 155
causa, *mens diuina* (sent. 32-35, 39)	pp. 151-52 and 711
tempus (sent. 35-38)	pp. 135 and 826
genitura mundi (sent. 43)	p. 155
tempus, *motus rotundus* (sent. 54, 56)	pp. 135 and 845.

As with the *De septem septenis*, it is possible also in the present instance to discover something about the nature of the text of the *De vi principiis*

(1) Ed. A. Långfors (*Société des anciens textes français* [Paris, 1914-19]), pp. 107-08.
(2) Ed. Långfors, pp. ciii-iv.
(3) Ed. Henry Saville, e.g., pp. 135, 151-152, 155, 826.

which Bradwardine had before him. This can de deduced from the method of reference : all the quotations which fall between sentences 10 and 42 of our treatise are cited as *De mundo et caelo* 1 ; the others, from 43 to 56, as *De mundo et caelo* 2. The division, in short, is that found in MSS.BU but not in either D_1 or D_2, and other coincidences in language confirm that it was the BU tradition to which Bradwardine's source belonged.

g. Miscellaneous. Here may be included some references in older catalogues or library lists which are possibly to our book : for example, to a *Commentum Ermetis Mercurii trismegisti de tribus mercuriis* known to Bartholomäus de Vicenza († 1270)[1], and to a *Liber mercurii trismegesti de tribus mercuriis* found in the catalogue of Christ Church, Canterbury, in the time of Prior Henry of Eastry (1284-1331)[2], and to another in the catalogue of St. Augustine's Abbey, apparently among the books left by Dan Michael of Norgate, who is remembered chiefly for the Middle English treatise *Azenbyt of Inwit*, produced about the year 1340[3].

The continuing presence of the *De vi principiis*, like other books of its sort, during the sixteenth and seventeenth century is witnessed by the modern history of two of the manuscripts, which will be indicated in the next section.

IV

Manuscripts.

a. D_1 = Oxford, Bodleian, ms. *Digby* 67, fols 69-78. See Macray, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae*, IX (1883), 73-76) ; and Madan and Craster, *Summary catalogue*, II. 1 (1922), 72. The present codex is a collection, largely in astronomy, astrology and related subjects, of manuscripts and fragments of various origin and date, ranging from the late twelfth or early thirteenth to the fifteenth century. It belongs among those received by Sir Kenelm Digby in 1632 by bequest from his college tutor, Thomas Allen of Gloucester Hall and given to the Bodleian in 1634.

Our treatise occurs at the beginning of a section designated A 149.48 evidently the older number among the Allen manuscripts. Macray dates this part *saec. xii. exeuntis*, but it is probably somewhat later. The other works in the section include the *Ludus arithmeticus*, the *Epistola*

(1) Thomas Käppeli, « *Der literarische Nachlass des sel. Bartholomäus von Vicenza O. P.* († 1270), » *Mélanges Auguste Pelzer* ((Louvain, *Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, 3e série, 26e fasc. [1947]), p. 298, n. 60.

(2) M. R. James, *The ancient libraries of Canterbury and Dover* (Cambridge, 1903), p. 124, item 1471.

(3) See below, sec. IV c, MS. B.

Valerii ad Rufum de dissuasione uxorandi, and a *Dialogus Graliani et Alexandri de insolentia Hirceni fratris sui.*

b. D_2 = Oxford, Bodleian, ms. *Digby* 221, fols. 88-99. See Macray, IX, 236, and Madan and Craster, II. 1, 76. The manuscript, which is of the fourteenth century, also once belonged to Thomas Allen, numbers 9 and 10. On fol. 87^v is written *L. Edovardi* [?] *de Burgeynay* in a sixteenth-century hand.

Our text appears fourth among a group including *Mithologie Alexandri Nequam, et alio nomine Sintillarium appellatur* ; *Alexander Nequam super Marcianum de nupciis Mercurii et Philologie* ; and a *Tractatus de natura deorum.* The original from which the scribe made this copy must have contained at least two texts, since he has numbered the sections of the *De vi principiis* and another work immediately following (Inc. : *Prudencie nostre est fortissimi gencium...* ; expl. : *domus in olla posita sint . qui sapit. exponat.*) continuously, *distinctiones i-xxxix*[1].

c. B = Oxford, Bodleian, ms. 464, fols. 191-202. See Madan and Craster, II. 1, 375-76 ; and H. M. Bannister, in *Mélanges... Chatelain* (1910), p. 146, which dates the text at about A. D. 1318. This is the manuscript numbered 1156 in the catalogue of the library of St. Augustine's Abbey, Canterbury (James, *The ancient libraries of Canterbury and Dover* [1903], pp. 328-29 and 520) and evidently belonged to the Middle English author Dan Michael of Norgate. It was bequeathed by John Twyne in 1577 to his son Thomas, who gave it to the Bodleian in 1612.

Our treatise appears among a miscellany of astronomical and astrological treatises and tables, including the *Canones super Almanach Prophacii Iudei* with tables partly for the years 1300-23 and a *Kalendarium ad ueram coniunccionem solis & lune accipiendam*, preceded by a ' canon ' for the periods 1292-1672 and 1215-1747.

d. U = Utrecht, Bibl. univ. Rheno-Trajectinae, ms. 722, fols. 95-104^v. See [P. A. Tiele], *Catalogus codicum manu scriptorum bibl. univ. Rheno-Traject.*, I (1887), 187-89. This is an astronomical miscellany, including works by Alexander de Villa Dei, Sacrobosco and Robert Grosseteste, whose treatise *De sphaera* immediately precedes the *De vi principiis.*

(1) As a result of this confusion F. J. Carmody, *Arabic astronomical and astrological sciences in Latin translation* (Univ. California Press, 1956), items 7.36 and 7.37, following Thorndike, incorrectly lists D_2's text as of another work than our treatise.

V

Character and Relationship of Manuscripts.

With respect to the character of their texts the manuscripts fall into three groups : D_2, BU, D_1.

a. MS. D_2 is the work of a scribe who wrote in a large, carefully-formed hand and sought to follow his original precisely but, failing frequently to understand his text, set down individual words erroneously by sheer rote copying. In addition he is guilty of some accidental omissions. His original, however, — which may be called Type α — was based on a text that preserved many correct readings where all the other manuscripts are faulty. This appears particularly in the passages from Firmicus Maternus, where the readings of D_2 are almost uniformly superior to those of B, U and D_1. Of these readings the most striking instance is in sentence 43, *trecentorum milium annorum*, instead of the faulty *.ccc.*, for the period of *apocatastasis*. Type α has some peculiarities, however, which are probably its own. Thus, on the *lex astrorum* (sent. 16) D_2 reads : *sine motu motus omnia mouens scribitur*, where the words *sine motu* seem to be an addition from Macrobian and Boethian tradition but not justified by the doctrine of the treatise. In the section *De quantitate celi* the addition on the *annus bisextilis* (sent. 91) is perhaps authentic since what follows seems to require it. Less certain is the case, in the section on thunder, of sent. 311, which seems to expand a suggestion of its source, Adelard. Further peculiarities involve small points of language and word order, whose correctness is hard to settle from the evidence, and additions of an explanatory sort that are sometimes, but not always, incorporations into the text of marginal notes or gloses.

b. MSS. B and U have common peculiarities throughout which indicate their special relationship to each other. Errors in each, however, prove that neither can be drawn from the other ; they both go back, independently, to a common source, which may be called Type β. This source was in many respects like Type α, but without the idiosyncracies already observed. In general it seems to have resisted the temptation to incorporate gloses, and its division of the work into six parts appears to come closest to the original, with the exception that the section *Natura in naturalibus* has lost its title, hence also its designation as a separate part — an accident that may have occurred even earlier than β itself. In other ways, however, β is less correct than α, not merely in the quotation of Firmicus Maternus, but in omissions of word and phrase ; only in one or two readings in Part Six, where D_1 and D_2 show separate divergence from the text of Guillaume de Conches, does the combined

testimony of B and U indicate β's superiority — these and possibly the reading *cuprei* rather than *ignei* (sent. 128) for the metallic attribute of Mars. It should be further observed that in one instance — sentence 197, the words *deinde Sol nouem decim*, from Alcabitius — B is superior to U as well as D_1D_2. Since the phrase is added as a marginal correction it may have appeared thus in earlier β-type manuscripts, hence was omitted by the scribe of U.

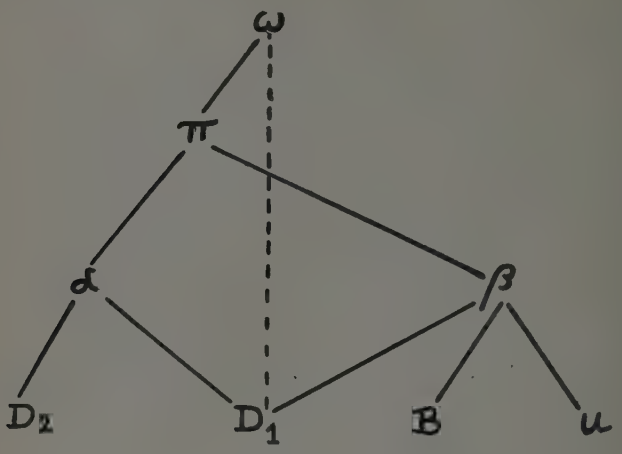
c. MS. D_1 is the most elegant of all the codices, as certainly it is the earliest, but neither elegance nor seniority can disguise the fact that its scribe, intelligent and able, has produced an « improved » text. The improvements are largely stylistic but include also the re-division of the treatise into four parts, together with elaborations of certain of the headings throughout. In particular the appearance of the main title of the treatise at the very beginning before the Prologue, tempting to logic as it is, probably must be reckoned as an emendation since its place in B, U and D_2 is after the Prologue and before the text proper (sent. 7) — an indication that this was the position in the archetype of α and β.

Aside from its own peculiarities, D_1 records a text which falls in largely with BU (it has, for example, the poorer Firmicus readings) but occasionally corresponds on a special point with D_2 (e. g., the reading *ignei* for *cuprei* and the presence in its margins of the word *nota* where D_2 adds in its text *Et notandum est quia*). Moreover, in some instances where D_1 diverges from all the other manuscripts editorial tampering alone is not involved. Thus in sentence 422 the text distinguishes the horoscopes according to the signs in a series from two to eight as they occur in Firmicus Maternus. To them D_1 adds in the margin four others, from nine to twelve, which could be assembled from elsewhere in Firmicus or from other astrological works in the tradition. Neither D_2 nor U has the additions but a similar though variant list does occur incorporated in the text of B. Evidently D_1 and B are preserving marginal gloses from two different sources. Other small signs in D_1, like occasional alternate verbs, suggest that the scribe had not one but two or more manuscript sources to draw on and that this explains why this text falls in type between α and β. If the passage on the names of the winds — already noted earlier as closer to Bede, *De natura rerum* — be considered original, then D_1 had access to a text which was in this respect closer to the author's reading than either α or β, hence also their common archetype.

d. A lost text π was the common archetype of the four manuscripts and of the α and β types which they represent. π itself, however, was already faulty or ambiguous in several places. Of these the most obvious instances are in sentence 56, the four kinds of *motus*, which appear confused and listed as five in all the manuscripts ; in Part Five, *Natura in naturalibus*, where the manuscripts omit the title and fail to distinguish

it as a separate part ; and in the corrupt sent. 532 and 541 in the section on the astrolabe. This requires us, therefore, to posit an even more primitive state of the treatise as the original, which we may call ω.

The relations of all these texts may be illustrated, tentatively, by the following figure :



VI

Editorial Principles and Practices.

The present edition is based primarily on MS. D_2 with corrections and modifications chiefly from BU. The tendency of D_2 to incorporate gloses has been curbed, but not everywhere, since some instances can be authenticated by their appearance or by other hints in BUD_1. Probably the commitment to D_2 has tended to preserve a little too much of this explanatory intrusion here and there, as well as peculiar readings and word order which cannot be more precisely tested for originality on the present evidence. But the instances are not overwhelming in number or character. In the matter of headings the BU texts have been followed, unless D_2 has preserved them also, even in variant form. As usual, D_1 is elegant about this, but, except for convenience in some instances in Part Six and once or twice elsewhere in cases of deficiency, its blandishments are resisted. Finally there remains the question whether *tugaton* and *noys*, as well as the terms *anathole*, *disis*, *mesuranon* and *ypogeon* from Firmicus (sent. 423), were not written in what the author conceived to be the Greek letters for these words. D_1 writes the Firmicus terms thus, and errors in BU suggest that their original also wrote *tugaton*

and *noys* in Greek. The present edition prints them in the Latin letters of D_1D_2, but records the other forms in the footnotes.

With respect to punctuation and capitalization the edition follows modern practice, but no attempt is made to adapt spelling to Classical or other standards or for the sake of a supposed consistency. The textual notes normally record all variants other than the merely orthographic, and these also are sometimes set down where a special point is involved.

Finally, it is inevitable that where the number of surviving manuscripts is limited and the state of the texts provides differences of a nature to constitute, at certain points, distinctive versions, reconstruction by a modern editor must in some instances be no other than a matter of personal judgment and provide perhaps merely one further version. But it is hoped that the present result does not impede too seriously access to the contents, which is the chief excuse for the editing of the treatise.

Theodore SILVERSTEIN.

TEXT

Sigla.

B = Oxford, Bodleian, ms. 464.
D_1 = Oxford, Bodleian, ms. *Digby* 67.
D_2 = Oxford, Bodleian, ms. *Digby* 221.
U = Utrecht, Bibl. univ. Rheno-Trajectinae, ms. 722.

Adelard = *Quaestiones naturales*, ed. M. Müller (Beiträge, xxxi. 2 [1934]).
Alcabitius = *Isagoge*, ed. Venice : Petrus Liechtenstein, 1521.
Conches = Guillaume de Conches, *De philosophia mundi* (Migne, *P. L.*, vol. CLXXII).
Firmicus = Firmicus Maternus, *Matheseos libri VIII*, ed. Kroll and Skutsch (Leipzig, 1897-1913).
Zahel, Interr. = *Liber de interrogationibus*, ed. Venice : Octavianus Scotus, 1519.
Zahel, Elec. = *Liber de electionibus*, same ed.

< > = editor's additions.
† † = corrupt passage.

---

[1] INCIPIT PROLOGVS IN LIBRVM HERMETIS MERCVRII TRIPLICIS TRIMEGISTI DE TRIBVS MERCVRIIS

[2] Legimus in ueteribus diuinorum hystoriis tres fuisse philosophos, quorum primus Enoch, qui et Hermes et alio nomine Mercurius dictus fuit ; alius Noe, qui similiter Hermes et Mercurius nuncupatus fuit ; tercius uero Hermes Mercurius Triplex dictus fuit, quia et rex et philosophus et propheta floruit. [3] Hic namque post diluuium cum summa equitate regnum Egypti tenuit et in liberalibus et mechanicis artibus preualuit et astronomiam prius elucidauit. [4] Virgam auream, Librum longitudinis et latitudinis, Librum eleccionis, et Ezich, id est Canones super adequacionem planetarum et super astrolapsum, et alia multa opere luculento compleuit. [5] Hic eciam Triplex siue Trimegistus inter ludos suos prius elkimiam edidit. [6] Morienus uero summus philosophus scriptis eius operam dedit, et secretam alkimie naturam longo labore rimari cepit, de qua subtiliter scribens illam tandem composuit.

[7] HERMES MERCVRIVS TRIPLEX DE VI RERVM PRINCIPIIS : DE LEGE PRIMA ASTRORVM ET PRINCIPALI, DE LEGE SECVNDARIA ASTRORVM ET PRIMORDIALI, DE MVNDO QVID SIT, DE MACHINA MVNDI, QVID SIT NATVRA IN NATVRALIBVS, QVID SIT TEMPVS IN TEMPORALIBVS

2-6 Cf. MORIENUS, ed., e.g., J. J. MANGET, *Bibl. chem. curiosa* (Cologne, 1702), I, 509.

1 D_1 PROLOGVS DE TRIBVS MERCVRIIS D_2 Incipit tremogistus TRIMEGISTI] U trimegis ; cf. *infra* 7.

2 D_2 *not. in marg.* Distinccio p' ueteribus] D_2 uerbis diuinorum] B *corr. in marg. sec. man.* dumorum [?] U Henoch qui *prim.*] D_2 *om.* et *alt.*] U *om.* alius] BU Et secundus Hermes et Mercurius] BU et Hermes Mercurius Triplex] D_2 triplex dictus *alt.*] D_1 uocatus BU *om.* et rex] U rex.

3 namque] D_1BU enim post diluuium] D_2 post diuinum B *om.* tenuit] D_2 rexit.

4 longitudinis] D_2 pro ingitudinis D_2 exich Canones] U tabulas D_2 adequacione B adequationes BU astrolabium.

5 eciam] D_2 et U autem D_2 trimogistus B trimegestus ludos] U libros prius] D_2 pus B helchimiam U alchimiam.

6 U Mouerus [?] uero] B *om.* philosophus] Uphilosophus sit operam] BUD_1D_2 B helchimie U alchimie labore] BU tempore U rumari tandem] U eandem.

7 D_1 *transf. tit. ad init. prolog., ante* [1] TRIPLEX] BU trimegistus BUD_1 prima lege D_2 lege caria BU secundaria lege DE MACHINA MVNDI] BU *om.* SIT *tert.*] D_2 *om.*

[8] PARS PRIMA

[9] HERMES MERCVRIVS TRIPLEX DE TRIBVS VNIVERSALIBVS ET EORVM SINGVLIS. [10] Tria sunt que intellectum hominis perfeccius formant, componunt et constituunt, causa, scilicet, et racio et natura. [11] Causa suum causatum precedit, racio componentem intellectum et diuidentem efficit, natura unicuique rei non solum esse sed eciam tale esse constituit. [12] Racio ex causa, et ex utroque natura. [13] Causa est inter prima principium, substancie 'non uocis racione suum precedens effectum. [14] Racio est uis quadam a causa procedens, cuncta a principio ordinans. [15] Hec lex astrorum dicitur, que est equa et perpetua motuum eorum disposicio, que mundi machinam efficit et moderatur, per quem mundus et mundana nulla coaccione sed benigna amicicie pace reguntur. [16] Et quoniam lex astrorum duplicem habet significacionem, secundum alteram motus omnia mouens scribitur. [17] Natura quoque uigor quedam est uniuersalis et specialis ex causa et racione nascens, primum celo innascens, in uniuersis et singulis quadripartitus, qualificatus et quantificatus differentes rerum qualitates successiue diffundens. [18] Vigor uniuersalis et specialis nuncupatur, quia in omnibus et singulis secundum uim suam quantitatiuam et qualitatiuam operatur. [19] Ex causa et racione eterna nascitur inmutabiliter et qualitates successiuas generales et speciales sortitur mutabiliter. [20] Primum celo innascens dicitur, quia celum principium nature, id est primum eius opus deprehenditur.

8 BU *transf. ad* [9] *post* SINGVLIS D_1 Capitulum. 1. et Pars I^a. D_2 *om. sed not. in marg. iuxta* [9] Rubrica. Distinccio. 2^a.

9 HERMES...TRIPLEX] BU *om.*

10 U scilicet causa et *alt.*] BUD_1 *om.*

11 racio] U Nam eciam] BU *om.*

12 Racio...natura] U *om.*

13 D_1 *not. in marg.* Descriptio cause est] U enim B inter primum U interpretatur U uocis enim effectum] D_2 officium.

14 D_1 *not. in marg.* Descriptio Racionis D_2U precedens BU a principio cuncta (U cāçata).

15 B Hec ratio lex U Hoc lux motuum] D_2 motiui B eorum astrorum D_1 dispotio D_2 disposicione per] U post BU amicicie (U amicicia) benigna.

16 quoniam] BU quia motus] D_2 sine motu motus mouens] D_2 ueniens scribitur] BU dicitur.

17 D_1 *not. in marg.* Descriptio nature quoque] BU *om.* D_1 est quedam uigor BU quidem uigor est quadripartitus] U quidem perditus et quantifi catus] B *om.* rerum] D_2 *om.*

18 D_1 *not. in marg.* Expositio descriptionis na<ture> nuncupatur] D_1BU dicitur omnibus] BU uniuersis U et secundum B operatur natura.

19 U racione scilicet eterna B eterna racione nascitur] U nascens scilict inmutabiliter] D_2 mutabilitas D_1 motabiliter.

20 B in celo *et not. in marg. sec. man.* ut in sua causa dicitur] U *om.* principium] BU primum principium BU opus eius U deprehendit.

[21] In uniuersis et singulis uigor ille quadripartitus dicitur propter quatuor elementa quorum qualitatibus in omnibus illis operatur. [22] Quantificatus non quantificans, qualificatus non qualificans scribitur, quia qualitas nature qualificata est, id est qualitate infecta, ut ignis natura calore et siccitate qualificata. [23] Sed hec qualitas non est qualificans, id est qualitates in rebus faciens, sed qualitatum effectus in rebus uiuacius incitans. [24] Licet enim ignis qualitas, id est calor et siccitas, res accidentaliter humidas desiccet, non tamen qualitates rebus inserit sed effectum qualitatiuum in rebus potencialiter exerit. [25] Sola uero noys, de qua nata natura, qualificans dicitur, id est qualitates naturales rebus inserens demonstratur. [26] Natura uero nata qualitates in singulis differentes non qualificando sed operando diffundit, id est excitando qualitates exerit. [27] Simile potest dici de quantitate. [28] Successiue sequitur, quia unaqueque res ab alia in suo genere nascitur. [29] Hec igitur tria — causa, scilicet, racio et natura — prius intellectum formant ad agnicionis aptitudinem ; inde componunt ad discrecionem ; tandem constituunt ad uite uiuentis ymaginem, ad eternam nocionem, ad mundum intelligibilem, ad prefinitam rerum cognicionem. [30] Intellectus itaque in diuinam cognicionem transformatus, diuinitus explorat et inquirit quid illa causa, quid eius effectus sit.

[31] QVOD CAUSA ILLA TVGATON SIT, ID EST OMNIVM CREATOR QVI

21 uigor...dicitur] U quidam uigor dicitur operatur] D_2 sui-peratur B *add. in marg.* natura.

22 Quantificatus non quantificans] U *om.* qualificatus non qualificans] D_2 *om.* scribitur] D_1 dicitur qualitas] D_2 ficas qualificata... infecta] BU qualitate infecta est D_2 nature et siccitate] B frigorem U frigoremque U qualificatam.

23 D_2 Set qualitas] D_2 quantitas rebus uiuacius] D_2 rebus uacuis U eis innatus B eis uiuacius *sed post* eis *inseri. supr. sec. man.* rebus *et not. in marg.* scilicet qualitas.

24 ignis] BU *om.* U humida BU rebus qualitates BUD_1 ingerit *et* B *not. supr. sec. man.* scilicet calor sed...exerit] B *add in marg. sec. man.* BUD_1 qualitatum rebus] BU eis.

25 noys] D_2 nōis demonstratur] BUD_1 *om.*

26 differentes] B differenciis U diffundens diffundit] B *not. in marg. sec. man.* scilicet natura in sanis rebus.

27 BU Similiter BU dici potest quantitate] U quantitate quia quantificatus non quantificans.

28 U sequitur successiue · quia] D_2 ut alia in suo] D_2 alta în sito [?].

29 igitur] BU ergo U scilicet causa D_1U cognicionis inde] U Deinde BUD_1 instituunt uiuentis] B *supra scr. sec. man.* scilicet dei BU eternorum nocionem *et* B *not. supr. sec. man.* scilicet constituunt U perfinitam D_1 agnitionem.

30 cognicionem] D_2 nocionem diuinitus] D_2 *om.* explorat] U implorat.

31 D_2 *om. sed not. in marg.* Rubrica. 3ª distinccio ILLA...OMNIVM] B illa sit omnium U sit omnium illa CEPIT] BU incepit.

NVNQVAM CEPIT. [32] Est igitur causa illa tugaton, id est fons luminis, seminarium uite ; noys, que dicitur plenitudo sciencie et bonum bonitatis diuine, que, per omne mundi corpus in modum circuli collocata et nunc intrinsecus nunc extrinsecus posita, cuncta regit atque componit et ad procuranda et conseruanda omnia ignita ac sempiterna agitacione perpetuare non desistit. [33] Illic in genere, in specie, in indiuiduali singularitate conscripta, quicquid yle, quicquid mundus, quicquid mundi machina, quicquid tempus, quicquid in temporalibus parturiunt elementa. [34] Illic textus temporis, fatalis series, seculorum disposicio, temporalium omnium meta supremi digito dispunctoris exarata. [35] Illic nodus perpetuitatis, quia quicquid extenditur spaciis uel annosum uel seculare uel perpetuum uel eternum consistit. [36] Annosum dissoluitur senio, seculare euitate, perpetuum durabilitate, eternum infinitate. [37] Ab eternitate tempus inicians, in eternitatis resoluitur gremium longiore circuitu fatigatum, scilicet de unitate ad numerum, de stabilitate digreditur ad momentum. [38] Suum temporis est quod mouetur, eternitatis est ex qua nasci in quam resolui habet, quod inmensum porrigitur. [39] Mens itaque diuina officium nulla fatigacione deponit, sed se ipsam atque mundum omniaque que intra mundum sunt perpetua sui atque

32 Cf. BERNARDUS SILVESTRIS, *De mundi univ.*, ed. BARACH et WROBEL, p. 13, ll. 150-52 ; et FIRMICUS, I. v, 10 (I, 17, ll. 3-8).

33-38 Cf. BERNARDUS SILVESTRIS, *De mundi*, p. 13, ll. 157-61, p. 31, ll. 84-87, et p. 32, ll. 97-100 et 109-111.

39-40 FIRMICUS, I v, 10 (I, 17, ll. 8-16).

32 tugaton] B tuytaρ. u'y (= ταγαθων) U tuytael [?] D_2 rogatori id est] D_2 et D_2 fouis luminus D_2 nois B vuyc U y'uy'o que *pr.*] U que enim et *pr.*] BU *om.* omne] U esse D_2 ciraculi U colocata D_1 locata B nunc extrinsecus nunc intrinsecus U non extrinsecus *et om. al.* atque] BUD_1 et D_2 companit (*uel* compauit) et conseruanda] D_2 *om.* omnia] U *om.* ac] BUD_1 et agitacione... desistit] BU perpetuare non desinit agitacione *et* B *not. supr. sec. man.* scilicet bonitas diuina.

33 in *alt.*] B uel U *om.* yle] D_2 iie [?] U ille temporalbus U temporibus.

34 Illic textus] B *not. supr. sec. man.* in bonitate diuina D_2 secularium meta] U momenta supremi] D_2 U summi BUD_1 dispositoris.

35 D_2 modus quia quicquid] BU Quicquid enim perpetuum...consistit] D_1 eternum consistit uel perpetuum (*et not. quod* uel perpetuum *add.*) B constistit.

36 senio] D_2 seruo.

37 resoluitur] D_2 *om.* gremium] U seruicium [?] fatigatum] B *not. supr. sec. man.* scilicet tempus U di'gitur.

38 Suum] U summi [?] D_2 Si ueri (*uel* neri) est *pr.*] U in U mouere est *alt.*]B quod U quid quam] BU eam D_1 in inmensum.

39 D_2 diuini officium...fatigacione] BU nulla fatigacione effcm (U affcm) atque] BUD_1 et D_2 omnia que BUD_1 et omniaque mundum *alt.*] BU eum sui...mobilitate] D_1 sui et infatigabili inmobilitate BU et infatigabili mobilitate sui sustentare] D_1 perpetuare, *sed. scr. supr.* sustentare.

infatigabili mobilitate sustentare non desinit. [40] Hac igitur mente sempiterni stellarum ignes, qui globose rotunditatis specie formati circulos suos orbesque celeri festinacione perficiunt et, maiestate illius diuine mentis animati, uegetabilitatem ad corpora terrena transferunt et spiritum ex illis perpetui animi fomitibus suscipiunt.

[41] PARS SECVNDA

[42] DE MVNDO QVID SIT

[43] Non fuit ista genitura mundi, nec mundus certum diem habuit ortus sui, nec aliquis eo tempore interfuit quo mundus diuine mentis racione formatus fuit, nec eo usque se intencio fragilitatis humane extendere potuit, ut originem mundi facili racione uel concipere uel explicare possit, presertim cum trecentorum milium annorum maior apocatastasis, id est mundi redintegracio, per pyrosim uel per cataclismum fieri consueuit. [44] Hiis enim duobus generibus ea fieri consueuit. [45] Ad horum autem euidenciam componens intellectus et diuidens mundum sic describit : [46] Mundus est nature motus orbicularis, concors, uniuersalis, temporarius, localis, exterius nichil relinquens, interius centrata quiete proporcionaliter consistens, repugnantes rerum

43 FIRMICUS, III. i, 9 (I, 93, l. 21-94, l. 2).

40 igitur] D_1 ergo sempiterni] U speram qui globose] B conglobose U et globose D_1 formate B *not. supr. sec. man.* rotunde D_1 circulos suus et orbes B oculos suos orbesque BU perficiunt festinacione celeri D_1 animate B ueietabilitatem U ad ueggetabilitatem D_2 uegebilitatem transferunt] B *not. supr. sec. man.* ignes stellarum fomitibus] BU *om.*

41 U Secvnda pars D_1 D_2 *om.*

42 D_2 *om. sed not. in marg.* 4ª distinccio.

43 Non fuit ista *etc.*] D_1 *not. in marg. sec. man.* nota hic de mundo architipo quomodo autem est numerabilis numero caret [?] dierum B *not. in marg. sec. man.* ergo mundus est genitus ista] D_2 certa diem] B *not. supr. sec. man.* id est tempus ortus] B cetus, *sed. corr. in marg. tert. man.* ortus U *om.* aliquis] U alius tempore] BU die se] BU *om.* BU se potuit extendere D_1 poterit, *sed scr. supr.* uel potuit ut] BUD_1 nec uel *pr.*] BU *om.* possit] BUD_1 *om.* cum] D_2 *om.* BUD_1 .ccc. annorum B apocastasis U ypostasis D_2 epocatastis B redintegeritur (*uel* redintegriter, U reditus geritur per *alt.*] BU *om.* fieri consueuit] BU fiat.

43-44 per pyrosim... ea] D_2 *om. per homoeoteleuton.*

44 BU *om. per hom.*

45 autem euidenciam] BU intelligenciam euidenciam (U et euidenciam).

46 Mundus est *etc.*] D_1 *(in marg.)* BU *add. rubr.* Descripcio mundi nature] U *om.* D_2 consors exterius] D_2 eterius D_1 nil U centra BUD_1 proporcionaliter quiete U repugnans D_2 surrugiis (*uel* sinrugiis) B suis zugiis U zinzugiis (*uel* zuizugiis).

qualitates sinzugiis constringens. [47] Orbicularis dicitur motus propter equam firmamenti conuersionem. [48] Concors propter contrariam et concordem planetarum reuolucionem ; contrariam, quia contra firmamentum planete nituntur ; concordem, quia cotidiana conuersione cum firmamento uoluuntur, unde mundi machina oritur. [49] Vniuersalis motus appellatur, quia secundum omnes motus species uniuersis conuenire monstratur. [50] Temporarius propter .iiii^{or}. anni tempora dicitur, que cum temporalibus discordi circularium motuum concordia contemperantur. [51] Localis quoque dicitur, quoniam non pro loco comprehensiuo et sustentatiuo sed pro quantitatiuo mundus localis intelligitur. [52] Nature motus nuncupatur, quia motum omnimodum in uniuersitate rerum naturaliter operatur. [53] Exterius, id est extra mundum, nichil relinquitur, quia non est locus nisi in mundo, in quo omnia sustinendo continentur. [54] Interius centrata quiete proporcionaliter consistit mundus, quia sicut est ad centrum circulus sic ad eternitatem consistit mundus temporarius. [55] Motus autem nature repugnantes rerum qualitates sinzugiis constringens dicitur, quia sicut actiuas elementorum qualitates et passiuas contrarias sinzugiis et dulcibus conuenienciis ligat sic eisdem omnia elementa repugnancia compaginat. [56] Et sciendum

47 Orbicularis] B *not. supr. sec. man.* motus U Dicitur orbicularis D_1 *not. in marg.* <Ex>positio descripcionis.

48 D_2 Consors B *not. supr. sec. man.* motus D_2 contraria et] B *om.* contrariam *alt.*] U contrariam dico D_2 Cor. concordem.

49 Vniuersalis...appellatur] U Vel appellatur motus uniuersalis B *not. sup.* Vniuersalis *sec. man.* motus conuenire] U con're.

50 D_2 Temporaneus dicitur]BUD_1 *om.* temporalibus] U qualibet U discordiam BU motuum circularium U concordiam D_2 contemperatur.

51 Localis] B *not. supr. sec. man.* motus dicitur quoniam]₊BU *om.* et] BUD_1 uel U quantificatiuo mundus localis] D_1 localis BU *om.*

52 nuncupatur] BUD_1 nominatur motum] U motus.

53 Exterius] B *not. supr. sec. man.* motus omnia sustinendo] D_1 omnia subsistendo BU consistendo cuncta B continetur.

54 Interius] D_2 In terras B *not. supr. sec. man.* motus centrata... mundus] U centra proporcionaliter quiete consistit B. s. proporcio qui consistat, *et not. sup.. s. sec. man.* motus est] BU *om.* D_2 temporaneus.

55 Motus autem nature] D_1 Motus etiam nature BU *om.* sinzugiis *pr.*] D_2 surrugiis (*uel* sinrugiis) B zugiis U zinzugiis constringens...sinzugiis] D_1 *om. per hom. et corr. in marg.* elementorum...passiuas] BU et passiuas elementorum qualitates B contrariam sinzugiis *alt.*] D_2 surrugiis (*uel* sinrugiis) B synzugiis U zinzugiis D_2 conuenienter B *not. in marg. sec. man.* conuenienciis sic] B sicut D_1 eiusdem [?] U similiter D_1 elementata B repeuancia propaginat, et *not. supr. sec. man.* scilicet mundus U repugnancia compaginauit.

56 Et sciendum *etc.*] U *add. rubr.* De quinque generibus motus quia] B quod .iiii.]BUD_1D_2*scr.*.v. BU species motus uniuersis] BU omnibus in medium *pr.*] B quinarius U contrarius motus quo] D_2 quo U motus qui terram] D_2 terra B omnia grauia U quo omnia grauia corpora] D_2 *om.* medio] D_2 modico D_1U leuioribus B contingit (*add. in marg. sec. man.* uel conit) corporibus

quia iiii. sunt motus species uniuersis corporibus conuenientes : motus in medium, motus quo in medium, id est in terram, grauia corpora mouentur ; motus de medio, id est de terra in aera, qui leuibus corporibus conuenit ; motus circa medium, qui leuioribus, id est stellis, congruit ; motus rotundus, id est perfectus, quo solum firmamentum mouetur, quia in suo motu nec uelocitatem nec tarditatem habet, quia motus suus rotundus semper in uno loco est et ab ea hora qua diuine mentis racione formatum est unus ei et idem semper motus est.

[57] DE CELI QVALITATE ET CAVSA. [58] Qualitas celi forma siue ornatus eius dicitur, causa eiusdem racio omnia concordi federe disponens intelligitur. [59] Ornatus eius consistit in stellis, forma uero probatur orbicularis. [60] Formarum uero alia perfecta, alia imperfecta. [61] Perfecta perfectum format formatum, inperfecta inperfectum. [62] Perfectum uero formatum duobus modis intelligitur. [63] Est enim perfectum quod, cum omni forma careat, ipsum eciam principio et fine carere necesse sit. [64] Est et aliud perfectum quod cum formam perfectam suscipiat tamen in sue forme formato, propter tres dimensiones ex quibus omnia formata inperfecta uelut a primis elementis constare uidentur, inperfectum uidetur. [65] Huius igitur formati forma orbicularis est, ipsum uero formatum orbis appellari potest, licet in forma circuli quedam perfeccio possit notari, quia omnis circulus pars aliqua sui orbis esse probatur. [66] Dimensiones uero — longitudo, latitudo, altitudo — inperfectorum

U circa, circa id est...congruit] D_1 id est stellis conuenit B *om.* conuenit U conuenit .i. sintillis rotundus] D_2 iotundus (*uel* iocundus) nec *pr.*] U non diuine] U diem mentis] D_1 *om.* D_1 formatum est mentis, *et add. supr.* motus D_2 firmatum est B formatum fuit U fouit fonit ei...motus] D_1*om.* motus BU ei (U enim) semper et idem motus.

57 CELI] D_2 *om., et not. in marg.* Rubrica. Distinccio 5ª B quantitate, *sed corr. in marg. sec. man.* qualitate.

58 siue] BUD_1 uel eiusdem] BU eius racio] D_2 $\overline{\text{io}}$ B $\overline{\text{ro}}$, *sed corr. in marg. sec. man.* rerum omnia...federe] B concordi federe cuncta.

59 uero] BU *om.*

60 Formarumt etc.] U *add. rubr.* De duabus speciebus forme principalibus alia, alia] U altera, altera.

61 perfectum...formatum] BU formatum format perfectum (B inperfectum).

62 uero] BUD_1 *om.*

63 D_2 caret eciam] BU tamen sit] BU est.

64 formam... suscipiat] D_1 perfectam formam suscipiat BU formam suscipiat (U suscipiant) perfectam tamen... formato] U *om.* tamen] D_2 $\overline{\text{cu}}$ D_1 suo D_2 formatu propter] BU preter.

65 est] U *om.* appellari] BUD_1 dici perfeccio...notari] D_2 perfeccio...uocari BU possit inperfeccio notari omnis] BUD_1 *om.* pars...sui] B aliqua sui pars U alia pars sui.

66 altitudo] BU grossitudo inperfecto] D_2 perfecto BU reperiuntur inperfecto (B ipf$\overline{\text{co}}$).

sunt et in omni inperfecto reperiuntur. [67] Sed neque in orbe ipse dimensiones naturaliter reperiuntur cum et ipse orbis quantum ad sue forme perfeccionem principio, medio et fine careat. [68] Forma igitur orbicularis est forma celi eiusque formatum ipsum celum. [69] Est enim celum quantum ad eius formam perfectum et quantum ad sue substancie essenciam perfectissimum. [70] Nichil enim ei ad eius perfeccionis summam deesse uidetur, cui scilicet omnis forma, omnis materia, omnis substancia, omnes qualitates et quantitates ceteraque omnia que uere esse dicuntur, quedam insunt diuinitatis potencia. [71] Est enim celum corpus simplex et primum, eo quod anime mundane effectum, id est animacionem, primum suscipiat et ipsam per omnia illa que continet animata, iuxta quorundam philosophorum sentenciam, indesinenti continuacione diffundat. [72] Alii uero dixerunt celum et stellas non esse corpora sed spiritus mundana inferius inspirantes, sed si ad diffinicionem corporis respiciatur horum error satis manifestatur. [73] Est enim corpus quicquid sensu corporeo comprehenditur. [74] Sed celum et stelle uisu corporeo discernuntur, ergo ipsa sunt corpora. [75] Spiritus uero non nisi animi racionalis intellectu concipiuntur. [76] Quidam uero philosophi idem dicebant esse firmamentum quod celum, astronomi uero eandem tenentes sentenciam eorum tamen notant differenciam. [77] Celum est superius spacium astronomicum diuersis

67 BU nec ipse dimensiones] BU dimensiones ille reperiuntur] BUD_1 inueniuntur sue forme] U sui BD_1 et medio et fine] U fineque careat] B *not. supr. sec. man.* orbis D_1 car'eat.

68 BUD_1 et eius ipsum] U est B *om.*

69 celum] D_2 *om.* sue.?.essenciam] D_1 essenciam sue substancie BU essenciam forme sue.

70 perfeccionis...deesse] U perfectionem summendum esse scilicet] BU *om.* omnis *pr.*] U intus substancia] D_2 sb̄i BUD_1 et cetera uere] BU nature, *sed* B *corr. in marg. sec. man.* nec BU dicuntur esse D_1 quadam BU diuinitatis insunt.

71 eo quod] D_1 quia effectum] BU sit effectiuum, *et* B *not. supr. sec. man.* scilicet celum animacionem] U animatorum illa] BU *om.* BUD_1 animata diffundat, *et* B *not. supr. sec. man.* celum BUD_1 sentencias diffundat] BUD_1 *om.*

72 mundana inferius] U mundanis et infimis inspirantes, *etc.*] D_1 *not. in marg.* Contra eos qui dicunt celum et stellas non esse corpora U inspiciatur satis manifestatur] BU facile conuincitur.

73 Est enim *etc.*] D_1 *not. in marg.* Descripcio corpori<s> corporeo] B corporeus, *sed corr. sec. man.*

74 ergo] BD_1 igitur U igitur et.

75 non nisi] BU tamen animi] BU anime D_1 *om.* D_1 anime concipiuntur BU percipiuntur.

76 Quidam uero] BU Quidam etiam D_2 Et notandum quod D_1 Quidam uero, *et not. in marg.* Differencia celi et firma <menti> BUD_1 dicebant idem uero *alt.*] D_2e D_1 fere tenentes U tamen eorum B tamen hanc eorum notant] D_2 uocant.

77 Celum est] U Celum enim D_1 *not. in marg.* Descripcio Ce ambitu... omnia] U zodiario circulari animato B circularum, *sed corr. sec. man.* omnia] B cuncta U *om.*

stellis insignitum, ambitu suo circulari omnia concludens et nature opera uniuersalia in se continens. [78] Firmamentum est inferius celi spacium celo contiguum, a Luna ad stellas infixas protensum, planetarum circulis illustratum, circulari quorum et dissimili conueniencia tota mundi temperatur et firmatur machina.

[79] DE CELI QVANTITATE ET CAVSA. [80] Quantitas celi cum causa in prima celi diuisione percipitur duodena. [81] Cum enim in una celi conuersione, id est in die, hore .xxiiii. metantur et in ipsis signa .xii. semel circumferuntur, omnes quidem due hore unum signum secernunt. [82] Nam signa .xii. et trecentum .lx. gradus et hore .xxiiii. ad punctum a puncto moueri incipiunt et una celi conuersione reducuntur. [83] Constat enim .xii. esse signa omnes gradus Zodiaci continencia horasque .xxiiii. eandem graduum summam continentes. [84] Quindecies enim .xxiiii. trecentum sunt .lx., uigies et quatuor .xv. eandem summam, id est trecentum .lx. partes, adimplent. [85] Quod si conuersim utriusque numeri, trigeni scilicet et .xii^{m}., fiat multiplicacio eadem summa erit. [86] Trigies .xii. uel quindecies .xxiiii. tre c.lx. procreant. [87] Constat igitur unumquodque signum tocius magni circuli partem esse duodecimam et unam horam eius partem uicesimam quartam. [88] Cum igitur unum signum quantitatem duarum horarum contineat numerusque horarum numero signorum dupla proporcione respondeat, unum signum horas duas et hore due signum unum necessario meciuntur. [89] Si quis autem ignorat cur trecentum .lx. partes in toto celi ambitu consignentur, sciat

78 Firmamentum *etc.*] D_1 *not. in marg.* Descripcio firma<menti> celi] BU celo U fixâs circulari] B arculari BUD_1 formatur.

79 CELI] D_2 *om. et in marg. not.* .6. [= distinccio 6^{a}].

80 D_2 pura celi B prima ipsius U propria BUD_1 percipitur diuisione.

81 in *alt.*] BUD_1 *om.* BUD_1 .xxiiii.^{or} hore BUD_1D_2 meciantur B.xii. signa semel] B *om.* D_1 circumferantur D_2 conferuntur due hore] B enim *(eras.)* hore D_2 fecerunt BU sequuntur.

82 BU .xii. signa et *pr.*] BU per BUD_1 trecentum .ix. hore...puncto] BU .xxiiii.^{or} hore a puncto ad punctum D_2 hore. xxiiii. ad punit [?] a quo (*in marg. sec. man. not. errorem per* x) moueri incipiunt] BU se mouentes et una] BU in una D_1 in quarta celi] U *om.* U ducuntur.

83 continentes] BU conficientes.

84 Quindecies] UD_2 Duodecies D_1 .ccclx. sunt trecentum *pr.* ... adimplent] BU uel. xxiiii.^{or} xv (U .xii.) .ccclx. complent id est... partes] D_1 *om.*

85 BU *om.* D_2 conuersum D_1 numerus trigeni scilicet] D_1 .xxx.^{m} .xii^{m}.] D_2 quidem erit] D_2 *om.*

86 BU *om.* D_1 .xxx.^{es} enim.

87 igitur] D_1 enim tocius] B *om.*

88 igitur] D_2 enim BU contineat (U continet) horarum D_1 horarum obtineat horas duas...unum] D_1 horas. ii. et .ii. hore unum signum BU .ii. horas et equo D_2 necessarius meciuntur BU meciuntur necessario.

89 B scias quia U sciant quod BUD_1 in tot partes BU incipit moueri contra] D_2 $\overline{cc}$ B intendo mundum D_2 reuertetur.

quoniam philosophi omnem celi ambitum tot partibus distinxerunt quociens ipse mundus conuertitur, dum Sol ad partem qua moueri incipit contra mundum intendo reuertitur. [**90**] Cum igitur ipsi in tanto temporis spacio mundum tricesies sexagies conuerti inuenissent totam eius conuersionem totidem partibus distinxerunt. [**91**] Si quis autem obiecerit quod in solari anno tre .c.lxv. conuersiones habentur et unius quarta, in anno uero bisextili sex conuersiones absque quarta, respondeo quia ille .v. uel.vi. conuersiones non ex quantitate circuli, sed ex quadam solaris motus tarditate perueniunt collaterali. [**92**] Sol enim lineam licet eclipticam nequat deserere, non tamen in ea directus, sed nunc dextrorsum nunc sinistrorsum in modum draconis prouolutus transfertur. [**93**] Item quantitas celi in predictarum parcium minuciis multiplicando et diuidendo comprehenditur apercius. [**94**] Tocius celi ambitus in .xii. equas partes diuiditur, que signa dicuntur, unumquodque signum in .xxx^{a}. gradus equales, gradus in .lx. minuta, minutum in .lx. secunda, secundum in .lx. tercia, tercium in .lx. quarta, quartum in .lx. puncta ; hinc attomus. [**95**] Per multiplicacionem uero .lx. quarta faciunt tercium, .lx. tercia secundum, .lx. secunda minutum siue momentum. [**96**] Momentaneus planetarum motus in .lx. ductus, motum planetarum gignit horarium. [**97**] Horarius in .xxiiii. multiplicatus motum facit diurnum. [**98**] Diurnus uero, tum in .xxix. tum in .xxx. tum in .xxxi. ductus, motum gignit mensualem. [**99**] Mensualis in .xii. multiplicatus motum planetarum efficit annualem. [**100**] Motus uero annualis uigies et occies

93 Cf., e.g., Alcabitius, fol. 3.

90 igitur] D_1 ergo inuenissent] BU comperissent.

91 BU obiciat in *pr.*] U in annis BU anno solari D_1 *not. in marg.* <quar>e ambitus celi distin<g>uitur in ccclx par<te>s. cum in solari an<n>o habeantur ccclxv conuersiones et quadrans D_2 habent et unius...conuersiones *pr.*] BUD_1 *om.* BUD_1 absque quadrante quia] D_1 quod circuli] D_1 celi D_1 circuli tarditate BD_1 collaterali.

92 lineam licet] D_2 lineam et BD_1 licet lineam U lineam U eclipsatam deserere] B deferre BU directe nunc *pr.*] U *om.*

93 D_1U celi quantitas B Si quantitas BUD_1 apercius comprehenditur.

94 BD_1 Totus equas partes] D_1 equa BU parte sequales U unumquodque autem equales] U equaliter .lx. *pr.*] D_2 *om.* BU minuta siue momenta D_2 punita [?]

95 .lx. *pr.* ... momentum] B L [*uel* H] maiora efficiunt minora U horarum maiora efficiunt minora tercia] D_2 iii siue] D_1 uel.

96 BU Momentaneus uero D_2 momentaneum in...ductus] U *om.* motum] D_2 in omni planetarum] BU eorum BU horarum.

98 uero] BUD_1 *om.* tum in .xxix. ... gignit] D_2 tum in .xx. ductus motum gignit BU in .xxx. motum creat.

99 multiplicatus...efficit] D_1 motum efficit BU motum planetarum efficit (U facit).

100 Motus...agregatus] B Annualis .xxviii. extensus U Annualis an[?] .xxiiii. extremius D_1 Annuali per .xii. multiplicato in] D_1 *om.* D_2 annos planeta] BU *om.* a] D_2 et D_2 processere D_2 ostenderit.

agregatus, in quot annis planeta a radice sua processerit manifeste ostenditur. [**101**] In hac igitur uniuersali diuisione cum expressa proporcionis collacione celi seu mundi quantitas cum causa perpenditur manifeste.

[**102**] DE .XII. SIGNIS ET EORVM NATVRIS. [**103**] Zodiacus signorum circulus in .xii. partes equales diuiditur, que signa dicuntur. [**104**] Hic circulus signifer a zodin, quod est animal, Zodiacus dicitur, quia nominibus animalium sophistica adumbracione pretitulatur ; uel a zoe, quod est uita, Zodiacus, id est uite custos, nominatur, quoniam a processu et moderacione Solis et planetarum ceterorum, qui in signis feruntur, potestatiua uite qualitas contrahitur. [**105**] Ex hiis autem .xii. signis .vi. sunt septentrionalia, ab inicio Arietis usque ad finem Virginis et a linea equinocciali ; .vi. meridiana, ab inicio Libre in finem Piscium. [**106**] Et ex illis .vi. dicuntur directe ascendencia, ab inicio Cancri usque in finem Sagittarii ; alia uero sex sunt tortuose ascendencia, ab inicio Capricorni in finem Geminorum. [**107**] Sed tortuose ascendencia obediunt directe ascendentibus, ut Gemini Cancro, Taurus Leoni, Aries Virgini, Pisces Libre, Aquarius Scorpioni, Capricornus Sagittario. [**108**] Et tortuose ascendencia ascendunt minus duabus horis equalibus, directe ascendencia ascendunt plus duabus horis equalibus. [**109**] Et nota quod

105-07 *Ibid.*
108-13 ZAHEL, *Interr.*, fol. 111v.

101 igitur] B ergo D_1 *om.* seu] BUD_1 siue BUD_2 manifesta.
102 NATVRIS] U NATVRIS ET PRIMO DE ZODIACO D_2 *not. in marg.* Rubrica .7.
103 signorum] U id est signorum equales] D_2 *om.* D_2 dicunt.
104 Hic] D_2 *om.* signifer] B signitur Zodiacus *.pr.*] BUD_1 *om.* nominibus] D_2 in omnibus sophistica] BUD_1 phisica BU pretitulatur adumbratione zoe] D_2 ree id est] enim quoniam] U quia BUD_1 ceterorum planetarum qui] D_2 que U quomodo [*uel* quando] BU feruntur in signis.
105 hiis] B *om.* ab *pr.*] BU scilicet ab usque ad] U usquam BD_1 usque in U et aliena equinoctialia D_2 etiam aliena equinocti ab *alt.*] BU scilicet ab in] BU usque in.
106 D_1 *not. in marg.* <que> signa quibus signis <o>bediant Et ex illis] D_1 Ex illis BU Horum directe] D_2 erecte Cancri] BUD_1 Tauri usque] D_1 *om.* usque] D_1 *om.* D_2 fine uero] D_1 *om.* D_2 tortuose et ab inicio... Geminorum] D_1 *om.*
106-108 ab inicio....equalibus *alt.*] BU quia plus .ii. horis equalibus (U equinoctibus) oriuntur. (U *add.* scilicet) Ab inicio tauri ad finem sagittarii. alia .vi. tortuose quia minus .ii. horis. Sed he directe ascendentibus (U ascendentionem) obediunt.
108 D_1 Tortuose uero duabus *pr.*] D_2 dinabit ascendunt *alt.* ... equalibus *alt.*] D_1 magis.
109 Et nota] U CONCORDIA SIGNORUM CUM ELEMENTIS. Et nota D_1 *not. in marg.* Nota Aries *etc.*] D_1 *not. in marg.* <Q>ualitates signorum secundum proprietates elementorum Leo] D_2 in eo signa...ignea] BU ignea sunt terrea] D_2 torrea BD_1 Scorpius D_2 piscis aquatica] D_1 aq̄a BU aquea.

Aries, Leo, Sagittarius signa sunt ignea ; Taurus, Virgo, Capricornus terrea ; Gemini, Libra, Aquarius aerea ; Cancer, Scorpio, Pisces aquatica. [110] Sed ignea et aerea sunt calida, masculina, diurna ; terrea et aquatica frigida, feminina, nocturna. [111] Terrea et aquatica, aerea et ignea inter se discordant ; sed aquatica et terrea, aerea et ignea conueniunt. [112] Item signorum stelle aeree et ignee sunt male, terree et aquatice bone. [113] Horum autem signorum .iiii^{or}. sunt mobilia : Cancer, Capricornus, Aries et Libra ; alia .iiii^{or}. fixa : Taurus, Leo, Scorpius et Aquarius ; quatuor uero sequencia — Gemini, Virgo, Sagittarius, Pisces — communia dicuntur, que Arabice...., Grece deyn, id est duorum corporum, nominantur. [114] Qualitates igitur istorum qualitates sequuntur temporalium. [115] Solsticialia uero signa dicuntur Cancer et Capricornus. [116] Tropica dicuntur, id est conuersiua, quia Sol in eis conuersionem facit, dum in Cancrum means a nobis recedit uel in Capricornum remeans ad nos accedit. [117] Equinoccialia uero, Aries et Libra, ismeria dicuntur, quia Sole in eis gradiente dies et noctes equantur. [118] Hic quidam dicunt uno eodemque tempore equinoccium apud omnes esse. [119] Contra quos dicimus quod incole Arin equinoccio carent, quia Sol equinoccialibus diebus in media nocte lucem eis exponit, et quoniam apud Armenses in equinoccio planete, signa et stelle equaliter

117 Cf. Firmicus, II. ix, 3 (I, 52, l. 20-53, l. 2).

110 terrea...nocturna] D_2 *om. per homoeoteleuton* aquatica] BUD_1 aq̄a.

111 BUD_1 Terrea uero et aquatica...ignea *pr.*] D_1 et aq̄a *etc.* BU et aerea (U area) ignea et (U et et) aquea D_2 *om.* aerea inter se] BUD_1 *om.* sed aquatica... ignea *alt.*] D_1 sed aq̄a *etc.* BU terrea et aquea ignea et aerea.

112 D_1 ignee et aerie BU aquee D_1 aq̄e U sunt bone.

113 Horum...signorum] B Item horum *sed scr. supra* signorum U Item bonorum U mobilia scilicet D_1 Capricornus Cancer et *pr.*] D_1 B *om.* alia] B *om.* U et .iiii.^{or} *alt.*] D_2 inque Leo] D_2 in eo et *alt.*] D_1 *om.* quatuor uero] B quatuor U Et .iiii. Gemini...Pisces] D_1 *om.*. communia dicuntur] BU contraria sunt D_2 *om.* dicuntur Arabice...deyn] D_2 Arabice granedē D_1 Arabice g^{a}ired^{e}n B g^{a}iredens U grayredes ; cf. *Zahel, ed. Venetiis, 1519, fol. 111^{v}* : arabice deue. grece deyn deyn] sc. δοῖον D_2 duum.

115 signa dicuntur] U signa sunt BD_1 signa D_1 Capricornus et Cancer.

116 dicuntur...conuersiua] BU id est conuersiua dicuntur BUD_1 Cancro uel] U *om.* in Capricornum] D_2 in Capricorno D_1 ad Capricornum.

117 ismeria] sc. ἰσμερία B ismia U infima D_2 *om.* quia...gradiente] B quoniam in ea sole ingrediente U quia ea sole ingrediente.

118 BD_1 Hi dicunt] D_2 dn̄r U *om.* U in uno D_1 et eodem et U et eodem B_1 BU apud omnes (U nos) equinoctium.

119 Contra *etc.*] D_1 *nol. in marg.* non uno et eodem tempore apud omnes sit equinoctium. B equinoxium (*corr.* equinoxialibus) diebus U equorum [?] dierum nocte] D_2 noctem D_2 Hermenses BU oriuntur equaliter BU ille locus BU congruens etati D_1 habetur *sed in marg. add.* uel temperatur.

oriuntur, locus ille humane etati congruus temperatur. [120] Et sicut infirmitas ex humorum distemperancia prouenit, ita pestis ex inequali planetarum, signorum et stellarum ortu procedit. [121] Signa uero duos habent ortus et duos occasus : cosmicum, id est mundanum, quociens cum mundo oriuntur et occidunt ; eliacum quando Sole in eis morante cum eo oriuntur. [122] Et illas horas quas habet signum in suo ortu, easdem oppositum ei signum suscipit in occasu.

[123] DE PLANETIS ET EORVM NATVRIS ET DOMICILIIS. [124] Omnes planete feruntur in hiis signis, non quod sunt in eis sed feruntur sub eis. [125] Et in directo eorum altior et cursu tardior est Saturnus, natura frigidus et siccus, ferrei coloris, quod eius domicilium, id est Capricornus, natura melancolicum probatur, quia hoc signum natura sibi conuenire et ideo illud magis optare legitur. [126] Accidentale eius domicilium Aquarius, cuius qualitate Saturni grauis qualitas interdum temperatur. [127] Sequitur Iupiter calidus et humidus, coloris electrei, quod ex naturali conueniencia domiciliorum suorum, Sagittarii, scilicet calidi, et Piscium, humidi signi comprobatur. [128] Mars calidus et siccus, coloris cuprei, cuius domicilium naturale Aries signum calidum et siccum ; accidentale eius signum Scorpius frigidum et humidum. [129] Sol uero nature calide et temperate, coloris aurei, quarto loco sequitur, quod ex Leone calido signo et ei proprio dinoscitur. [130] Venus nature frigide et humide temperate, coloris stagnei, cuius domus calida et humida, id est tepida,

120 infirmitas] D_2 informitas D_1 *om.* humorum distemperancia] U distemperantia eorum D_1 prouenit infirmitas ita *etc.*] D_1 *not. in marg.* VNDE PESTIS B inequali *sed corr.* inequalitate et] B *om.* ortu] BU actu.

121 duos *alt.*] BUD_1 *om.* cosmicum] B *om. sed. add. infra* D_2 cronicu id est] D_1 U scilicet cum...occidunt] B et occidunt cum mundo U et oriuntur et occidunt cum mundo D_1 Eliacum uero B Eliacus D_2 cliacum quando] D_2 $\overline{qm}$ BU oriuntur cum eo.

122 BU ortu suo B eidem ei signum] BU *om.* D_2 eius signum B occursu.

123 D_1 DE XII. DE PLANETIS *etc.* B DE PLANETIS...NATURIS IN DOMIBUS D_2 *not. in marg.* .8.

125 altior] U altō natura] U qui ferrei] U terrei BU quod per id est] BU *om.* BUD_1 capricornum B melancholicus D_1 probat quia] D_1 *om.* D_1 sibi natura U ş non sibi U conuenit illud...optare] U optare magis legitur] D_1 *not. in marg. sec. man.* lege diligenter.

126 B domicilium eius cuius] D_2 eius grauis qualitas] BU grauitas.

127 D_2 electri U electrei dicitur conueniencia...suorum] U suorum domiciliorum U scilicet humidi signi] BUD_1 *om.*

128 cuprei] D_1 D_2 ignei . D_1 domus D_1 Aries naturale D_2 Aries signum.. siccum] D_1 calidus et siccus BU ca. et sic. eius signum] BUD_1 *om.* BUD_1 fri. et hu.

129 uero] BU *om.* et] BU *om.* quarto...sequitur] BU *om.* quod] U Sed. U leo calido signo] B calidi U calido.

130 D_1 humide caloris stagnei temperate stagnei] U saguinei [?] domus... naturale] D_2 domus calida scilicet Libra BU domicilium naturale libra ca. et hu. U Taurus autem signum eius] BU *om.* D_2 feruntur D_2 tepiditate.

scilicet Libra, naturale, Taurus signum eius accidentale fertur, cuius frigiditas cum siccitate tepiditatem Veneris moderatur. [131] Mercurius frigidus temperatus, coloris plumbei, cuius domicilium Virgo natura sui proprium, accidentale uero Gemini calidum et humidum ad eius temperiem. [132] Luna uero nature frigide et humide, coloris argentei, post omnes alios collocatur, cuius natura Cancro domicilio proprio frigido et humido conuenienter assimilatur. [133] Queritur cur .v. planetarum quisque duplex domicilium habeat et Sol nisi unum tantum, Luna unum ? [134] Quia robuscioris qualitatis et maioris efficacie sunt Sol et Luna, ideo sufficit cuilibet eorum suum unum domicilium ex naturali conueniencia ; aliis uero planetis, quod minus habent ex naturali efficacia, duplicia suplent domicilia. [135] Omnis autem a planeta maioris est fortitudinis in domicilio naturali quam in accidentali.

[136] TERCIA PARS

[137] DE MACHINA MVNDI QVE SIT

[138] Machina mundi est concors et moderatus motuum contrariorum firmamenti et planetarum motus, qui mundum et mundana omnia peragorizat, id est mulcet, uiuifico calore temperat qualitate, format quantitate. [139] Planete namque duos motus contrarios considerantur habere, alterum cum firmamento cotidianum et accidentalem, alterum

131 frigidus temperatus] BU frigidus et humidus domicilium...proprium] BU domicilium naturale Virgo D_1 domus Virgo naturale uero] BU *om.* D_1 ca. et hu. BU *om.* D_2 teperiem.

132 uero] BU *om.* BUD_1 locatur natura...assimilatur] BU domicilium naturale cancri conuenienter assignatur Cancro] D_2 cancer.

133 D_1 *not. in marg.* Questio cur] BU cum .v.] D_2 .7. D_1 quisque .v. planetarum U quibus planetarum quinque BD_1 duplex habeat domicilium U habet duplex domicilium et] BU quare nisi...tantum] D_1 tamen unum BU unum tamen et B unum habeant.

134 D_1 *not. in marg.* Solutio D_2 combustioris B robustionis BU et ideo cuilibet eorum] BU eorum utrique unum] BUD_1 *om.* D_2 alii uero planete BU Ceteris uero planetis quod] quia BU ex naturali minus habent.

135 Omnis autem] D_2 Et nota quod D_1 *not. in marg.* Nota fortitudinis, BUD_1 efficacie BUD_1 naturali domicilio in] U *om.*

136 D_1D_2 *om. et* D_2 *add. in marg.* .9. B TERCIA *et add. supra* Pars.

137 QVE SIT] D_1 BU *om.* B *not. in marg.* Describit machinam mundi.

138 est concors] D_2 consors moderatus] U *om.* BU omnia mundana D_2 mirifico [?] BU uiuificato.

139 D_1 Planete enim B et enim planete U Et planete B motos *sed corr.* motus BD_1 contrarios habent U habent contrarios alterum *pr.*] U *om.* contra] BU cum annualem] B q̄nalem *et not. errorem sed non corr.*

contra firmamentum annualem et naturalem. [**140**] Vtraque tamen eorum conuersio licet diuersia in annorum spacio perutilis comprobatur et necessaria, quoniam huius duplicis motus permeabili machinacione uniuersa et uniuersorum singula in statu nature sustentantur, omnis spiritus uitalis subsistendo refouetur, qualitates temporum et temporalium naturales contemperantur. [**141**] Queritur, cum Sol ignee nature sit et ex natura in altum tendat, quare radios et calorem deorsum mittit ? [**142**] Ad quod quidam dicunt : Cum in quolibet homine nullus .iiii. humorum desit et tamen colericum dominans eum in quo colera alios humores excedit, similiter et solaris spera, ex omnibus elementis compacta, ex eo quod ex aqua et terra contrahit ad similia, id est aquam et terram, demittit. [**143**] Quia uero magis se ad ignem habet, ideo se sursum et in continuo motu in firmamento tenet. [**144**] Sic eciam cetera corpora celescia continuo motu in firmamento mouentur. [**145**] Que licet ignea sint eorum tamen quedam in qualitatibus magis, quedam minus incenduntur. [**146**] Cum igitur frigiditas calori in Saturno dominatur, frigidus et siccus dicitur. [**147**] Similiter et cetera non ab omnibus que sibi insunt, sed ab hiis que in eis dominantur congrue denominantur, ut Mars calidus et siccus dicitur, quia calor in eo magis dominatur. [**148**] Hinc igitur planete in firmamento uagis cursibus circulantur. [**149**] Vagi dicuntur quantum ad equam conuersionem aplanos, uel quia propter diuersam sui

141-42 Guillaume de Conches, III. v (*P. L.* CLXXII, 76 C et XC, 1161 B).
145-47 Cf. II. xvii et xix (*P. L.* CLXXII, 62 Bf. et XC, 1144 D-45 D).

140 tamen...conuersio] BU conuersio eorum BU probatur quoniam] BU quia huius...machinacione] U *om.* duplicis] D_2 suppliciis B temperantur.
141 D_1 *not. in marg.* Questio D_1 sit nature ex natura] BU naturaliter B tendatur et] B ad D_2 colorem BUD_1 mittat.
142 D_1 *not. in marg.* Solutio Cum...nullus] U quod cum nullus in homine .iiii.] D_2 inque U desitt [?] tamen...eum] U tamen colericus dicius aut D_2 in colerinc dicimus colera...excedit] BU alios humores excedit colera et *alt.*] D_1 *om.* BU spera solaris omnibus] D_1 .iiii. ex eo] BU *om.* UD_1 trahit B *add. supra sec. man.* spera illa similia] D_2 sinistra id est...demittit] B mediante aere demittit U aũ ed' mittit D_2 ad quam et terram descendit.
143 magis...habet] D_1 magis ad ignem se habet BU se magis ad ignem habet *et* B *add. in marg. sec. man.* spera solis se *alt.*] BU *om.* in *alt.*...tenet] D_1 in firmamento mouet (U mouetur) B mouetur in firmamento D_2 tenet.
144 eciam] BU et D^2 *om.* cetera] D_2 ortera BU celestia corpora in firmamento] BUD_1 *om.*
146 BU dominetur in saturno.
147 BD_1 Similiter et omnibus] BU hiis sibi] BU *om.* in *pr.*] B *om.* congrue denominantur] U denominantur (B *add. in marg. sec. man.*) ut Mars... dominatur] BU *om. per homoeoteleuton* D_2 *om.* magis.
148 BU in firmamento planete.
149 B *not. in marg. sec. man.* quanto tempore quisque planeta zodiacum percurrat equam] U eius U ad planos propter] U per D_1 *not. in marg.* de cursu planetarum D_2 diuersa BU circuli sui D_2 nunc celerarius perficiuntur BUD_1 annis .xxx. BU anno uno D_2 Vinus [?] .xxiiii.] D_2 .xxviiii.

circuli quantitatem quorundam eorum cursus nunc celerius nunc tardius perficiuntur, ut Saturnus extimus .xxx. annis, Iupiter .xii., Mars .xviii., Sol .uno. anno, Venus .xiii., Mercurius .xxiiii., Luna mense uno. [**150**] Ideo inter Saturnum et Martem Iupiter temperatus locatur, quia eorum aduersitas Iouis prosperitate temperatur. [**151**] Sol uero fons luminis et caloris .iiii. loco sequitur, quia immenso eius calore tres subsequentes frigidi et humidi planete contemperantur. [**152**] Quod autem quidam inferiorum planetarum in suis circulis minoribus sunt morosiores hoc facit eorum retrogradacio, quod quidam superiorum in suis maioribus circulis sunt celeriores hoc facit magna direccio et parua retrogradacio, ut Mars in perficiendo cursum suum moratur annis .xviii., Iupiter eo superior .xii., Mercurius penultimus .xxiiii., Venus eo superior .viii. [**153**] Sol uero et Luna, quia nunquam retrogradantur, equali modo et simili in suis circulis feruntur. [**154**] Sol quoque in medio planetarum dicitur esse dinumeracione non spacii quantitate, quoniam intercapedo maior a Sole dirigitur ad Saturnum quam ad Lunam a Sole deorsum. [**155**] Planetarum uero motus circulares, id est perfecti motus circa medium, retenciones dicuntur, quibus in firmamento motu continuo retinentur. [**156**] Hec est sentencia tam Grecorum quam Latinorum, et hec Caldeorum, qui diuinius uerum indagare soliti sunt ; dicunt celum et sydera non ex elementis esse, sed ex quadam singulari qualitate que nec calida nec frigida nec humida nec sicca est sed continuis et eisdem circularibus semper ad punctum redicionibus diuina lege infecta est. [**157**] Hec ergo qualitas motus omnia mouens dicitur, a qua calor nec igneus nec

150 D_1 Ideo autem quia...temperatur] BU ut eorum adustionis benignitate temperetur.

151 .iiii. loco] D_2 circulo quo immenso] D_2 in mense BU sequentes humidi] B hii.

152 U planetarum inferiorum D_2 immoresiores retrogradacio *pr.*] BU retrogradatio magna D_1 *not. in marg. recent. man.* nota retograd. directis quod] D_2 et circulis *alt.* ... facit *alt.*] BU celeriores facit U directa retrogradacio *alt.*] B regradacio ut Mars... .viii.] BU *om.* suum] D_1 *om.* eo *alt.*] D_2 *om.*

153 uero] U autem equali... simili] D_2 equali modo ut simili BU equali et simili modo.

154 D_1 *not. in marg.* Nota Sol quoque] D_1 Sol uero D_2 Et sciendum quia Sol esse] BU *om.* dinumeracione] U nominatione quoniam] BUD_1 quia BUD_1 maior intercapedo (B interrapedo) BUD_1 dirigitur a Sole ad *pr.*] D_1 usque ad ad Lunam...deorsum] BU a luna desuper ad eum.

155 perfecti motus] B perfecti U perfecta motu continuo] BU continue.

156 B *not. in marg. sec. man.* sententia quod superiora corpora non sunt ex elementis composita hec] B etiam U *om.* sunt] BUD_1 *om.* calida...sicca] BUD_1 calida nec sicca nec frigida nec humida est *alt.*] D_1 *om.* continuis et eisdem] U ex eisdem et continuis B ex elementis et continuis BU domini lege est. *tert.*] U *om.*

157 ergo] U igitur U mouens omnia BU inconsumptus.

ignitus sed inconsumptiuus et uite fomes uniuersalis generatur. [**158**] Ex hac igitur qualitate mundi machina oritur et omnia celescia corpora in firmamento firmantur.

[**159**] DE POTESTATIBVS PLANETARVM IN DOMIBVS SVIS NATVRALIBVS ET ACCIDENTALIBVS. [**160**] Habent planete potestates, quasdam per naturam, per accidenciam quasdam. [**161**] Potestates per naturam sunt domus, exaltacio, terminus, faciès, triplicitas et aspectus. [**162**] Domus planetarum siue domicilia, de quibus supra, hic ponuntur expolicionis euidencia : [**163**] Domus Saturni est Capricornus naturalis, Aquarius accidentalis ; domicilia Iouis Sagittarius et Pisces, utrumque ei naturale ; domus Martis Aries naturalis, Scorpio accidentalis ; domus Veneris Libra naturalis, Taurus accidentalis ; domus Mercurii Virgo naturalis, Gemini accidentalis ; domus Solis Leo naturalis ; domus Lune Cancer naturalis. [**164**] Si autem planete intrauerint signa natura eis conueniencia, secundum Dorotheum dicuntur eis congratulari, quia potestatiua nature conueniencia sunt ut eorum domum. [**165**] Et signum septimum a domo uniuscuiusque planete dicitur eiusdem planete detrimentum fore.

[**166**] Hee autem sunt exaltaciones planetarum : [**167**] Sol exaltatur in Ariete in .xix°. gradu eius, Luna in tercio gradu Tauri, Saturnus in .xxi.. gradu Libre, Iupiter in .xv. gradu Cancri, Mars in .xxviii. gradu Capricorni, Venus in .xxvii. gradu Piscium, Mercurius in .xv. gradu Virginis, Caput Draconis in tercio gradu Geminorum, Cauda eius in tercio

159-64 ALCABITIUS, fol. 3ᵛ.
166-70 Fol. 3ᵛ.

158 igitur] B ergo corpora] D_1 *om.* firmantur] BU mouentur.
159 D_2 *om. sed not. in marg.* .10. BU POTESTATE U IN DOMIBUS RERUM NATURALIUM ET ACCIDENTALIUM.
160 D_2 per accidencia quasdam BUD_1 quasdam per accidentia (BU accidens).
161 sunt] D_2 *om.*
162 siue domicilia] BUD_1 *om.* supra] U sunt BU ponuntur hic B expositionis U ex poli us in.
163 D_1 *add. rubr.* DE DOMIBVS Domus Saturni...accidentalis *pr.*] D_2 *om.* est] BU *om.* B naturalis capricornus domicilia] D_1 domus BU *om.* Pisces...naturale] D_1 pisces utraque naturale BU piscis naturales (U -is) domus *omn.*] BU *om.* BU scorpius domus Martis...Gemini accidentalis] D_2 alterum accidentale naturalis *tert. et quart.*] D_2 naturale.
164 Si autem...Dorotheum] D_2 Et nota quia si planete intrauerint *etc.* D_1 Secundum Dorotheum si planete intrauerint signa naturalia BU Si autem intrauerint planete signa naturalia secundum Dorotheum BU gratulari potestatiua] U ptum.
165 D_2 ceptiuum U .viii. U cuiusque BD_2 cuiuslibet eiusdem...fore] U eius detrimentum fore B esse eius detrimentum.
166 D_2 Hee sunt exaltaciones D_1 DE EXALTATIONIBVS PLANETARVM.
167 Sol exaltatur] D_2 *om.* in Ariete...eius] BUD_1 in .xix.° gradu Arietis gradu *alt.*] D_1U *om.* gradu *tert.-non.*] BUD_1 *om.* eius *alt.*] BU *om.*

gradu Sagittarii. [168] In .vii. autem signo ab exaltacione uniuscuiusque planete in simili gradu erit eius descencio ; uerbi gracia, sicut Sol exaltatur in .xix°. gradu Arietis ita in .xix. gradu Libre cadit. [169] Sic de ceteris. [170] Ptolomeus uero ponit totum Arietem exaltacionem Solis et Taurum Lune.

[171] DE TERMINIS VEL FINIBVS EORVM. [172] Quinque tamen planete terminos siue fines in signis habent, quia in unoquoque signo terminos suos per diuersos gradus dispositos tenent. [173] Nam ab inicio Arietis usque in sextum gradu eiusdem terminus est Iouis, et a sexto usque in duodecimum terminus Veneris, et a .xii°. in .xx. terminus Mercurii, et a .xx°. in .xxv. terminus Martis, et a. xxv°. in .xxx°. terminus Saturni. [174] Horum ergo racione terminorum cognoscitur cur in astrolapsu numerus exaltacionis Solis ab Ariete semper incipitur.

[175] DE FACIEBVS SIGNORVM QVE SINT. [176] Facies signorum sic approbantur, que planetis attribuuntur : unumquodque signum in tres partes equales diuiditur et unaqueque pars ex .x. gradibus constat et facies uocatur. [177] Prima facies est a primo gradu Arietis usque ad .x. et Marti datur ; secunda a .x. gradu eiusdem signi usque ad .xx. et Soli, qui in ordine succedit, attribuitur ; tercia ad finem predicti signi et Veneri deputatur. [178] Similiter prima facies Tauri est Mercurii, et ita hoc ordine successiuo planetarum usque in finem signorum disponatur.

171-73 Fol. 4v.
175-78 Fol. 5.

168 D_1 *not. in marg.* descensionibus planetarum D_2 Et notandum quia in .vii. signo D_1 cuiusque D_2 discencio U decencio verbi...cadit] BU *om.*
169 BU *om.* Sic] D_2 Similiter.
170 Solis et Taurum] B *om.* et U solis et totum D_2 *om.*
171 BUD_2 *om.*
172 siue...habent] BU uel fines habent in signis unoquoque] BU omni B tenetur.
173 sextum...eiusdem] BU gradu eius .vi. et *pr.*] BU *om.* sexto] U .v. usque] BUD_1 *om.* et *alt., tert., quart.*] BU *om.* terminus *alt., tert.*] D_1 *om.*
174 ergo] BUD_1 igitur BU terminorum ratione cognoscitur] D_1 *add. in marg.* BU perpenditur cur] U cum B astrolabio U astrolabi.
175 BUD_2 *om.*
176 U probantur planetis] B *om.* D_1 equas unaqueque pars] BU quelibet D_2 uocantur.
177 ad *pr.*] BUD_1 in .x.] U .xi et *pr.*] U *om.* a. x. gradu] D_1 a .x°. BU ab .xi°. eiusdem...attribuitur] D_1 eiusdem usque in .xx^{m}. et Soli attribuitur B in .xx^{m}. et Soli datur U in .xx^{m}. Soli ad finem...deputatur] B a.xxi. in .xx. et veneri datur U a .xx. in .xxx. veneri.
178 ita] U in BU hic.

[179] DE TRIPLICITATE. [180] Triplicitates uero signorum sic distinguuntur, in quibus operative potestates planetarum consistere probantur :]181] Omnia enim tria signa que in una uidentur concordare natura faciunt triplicitatem. [182] Aries, Leo, Sagittarius faciunt triplicitatem primam, quia quodlibet istorum signorum est igneum, colericum, masculinum, diurnum. [183] Hec est triplicitas orientalis, cuius domini sunt in die Sol, nocte Iupiter, et eorum particeps die et nocte Saturnus. [184] Triplicitatem secundam Taurus, Virgo et Capricornus, que sunt unius nature, faciunt, quia sunt terrea, melancolica, feminina, nocturna. [185] Hec est triplicitas meridiana, cuius domini sunt in die Venus, nocte Luna, quorum particeps est die et nocte Mars. [186] Triplicitas tercia est ex eiusdem nature signis, Geminis, Libra et Aquario, quia sunt aerea, sanguinea, masculina, diurna, occidentalia. [187] Huius triplicitatis domini sunt die Saturnus, nocte Mercurius, quorum particeps die et nocte Iupiter. [188] Triplicitas quarta est ex Cancro, Scorpione et Piscibus, quia sunt aquatica, fleumatica, feminina, nocturna, septentrionalia, cuius domini sunt in die Venus, nocte Mars,

179-88 Fols. 3v-4.

179 BUD_2 *om.*

180 BUD_1 Triplicitas uero] BU *om.* BUD_1 distinguitur D_1 operature U *9 pœ.*

181 enim] BU *om.* BD_1 unam natura faciunt] BD_1 naturam faciunt (*et* B *not. om.*) U faciunt vnam.

182 U vt Aries D_1 *not. in marg.* Prima triplicitas faciunt] BU sunt triplicitatem...diurnum] D_1 triplicitatem primam quia sunt ignea colerica masculina diurna BU *om. per hom.*

183 Hec est] BU *om. per hom.* sunt] U sunt duo nocte *pr.*] UD_1 et nocte B et in nocte.

184 D_1 *not. in marg.* Triplicitas secunda D_1 Triplicitas secunda Taurus Virgo Capricornus faciunt quia sunt unius nature .s. terrea Triplicitatem secundam] BU *om.* et] BD_1 *om.* que sunt...feminina] BU *om.* nocturna] BUD_2 *om.*

185 Hec est triplicitas] BU *om.* in] UD_1 *om.* die *pr.*] U *om.* B in nocte Luna U et Luna quorum] BUD_1 et eorum est *alt.*] BD_1 *om.* die et nocte] U *om.*

186 D_1 *not. in marg.* Triplicitas tercia Triplicitas...occidentalia] BU Gemini libra et (B *om.*) aquarius occidentalis D_1 scilicet Geminis et] D_1 *om.* D_1 occidentalia masculina diurna.

187 BUD_1 cuius domini sunt die *pr.* ... nocte *pr.*] B in die...in nocte U *om.* quorum] BUD_1 et eorum.

187-88 Iupiter...nocte *alt.*] BU *om. per hom. sed add. in marg.* Cancer. Scorpius. Pisces. triplicitas .4ta. He signa sunt fleumatica. nocturna. aquatica. frigida et humida. sapore salsa. septentrionalia. cuius triplicitatis sunt domini in die Venus. In nocte. mars. et eorum particeps die ac nocte. est luna.

188 Triplicitas...Mars] U Septentrionalia Cancer scorpius pisces cuius domini sunt venus et mars est] ? *om.* et *pr.*] D_1 *om.* D_1 fleumatica aquea feminina... septentrionalia] D_2 *om.* in die] D_1 die quorum] U et eorum constat] BUD_1 *om.*

quorum particeps die et nocte Luna constat. [189] Quatuor tamen planete accidentales habent potestates in quatuor signis : Saturnus in Aquario, Mars in Scorpione, Venus in Tauro, Mercurius in Geminis. [190] Hec faciunt accidentalia eorum domicilia.

[191] DE PRINCIPATV PLANETARVM IN CONCEPCIONE PVERORVM. [192] Zehel eben Biscere Ysraelite de naturis superiorum in Libro eleccionis scribit et in Libro iudiciorum de eisdem euidencius perstringit. [193] Primus mensis ab hora, scilicet, conceptionis est Saturni, secundus Iouis, tercius Martis, quartus Solis, quintus Veneris, sextus Mercurii, septimus Lune, octauus Saturni. [194] Et ideo non uiuit qui octauo mense nascitur, quia sub potestate Saturni peremptoria et concipitur et nascitur. [195] Nonus uero mensis Ioui deputatur, quia prosperitati potestatis sue conformantur qui sub eo concipiuntur, et ideo in nono mense uiuidius nascuntur. [196] Principatus igitur planetarum naturam humanam ita moderatur et potestas eorum in humana uita sic ordinatur : [197] Principatus enim Lune incipit a natiuitate pueri et disponit qualitatis aptitudinem secundum quantitatem annorum nutricionis, qui sunt .iiii^{or}. anni, deinde Mercurius .x., inde Venus .viii., deinde Sol nouendecim, deinde Mars .xv., post Iupiter .xii., Saturnus denique usque in finem uite. [198] Ad euidenciam ergo predictorum potestas duplex assignatur planetarum ; alia enim accidentalis dicitur, que ex domiciliis quorundam signorum, ut predictum est, consideratur ; alia uero naturalis, que cum augmento sue potestatis in signis eciam annotatur et in subdito-

191, 193-97 Fol. 12^{v}.

189 Quatuor...Geminis] BU Quatuor uero tamen planete potestates (U potestatem) habent in domibus accidentalibus D_2 Et notandum quia .iiii^{or}. tamen accidentales] D_1 *om.*

190 BU *om.* faciunt] D_1 sunt.

191 D_2 *om. sed not. in marg.* .xi. Rubrica PRINCIPATV BU POTESTATE.

192 U Es helebem bezic BD_1 bizre superiorum] BUD_1 signorum de eisdem euidencius] D_1 euidencius de eisdem BU super hiis euidencius perstingit] U percurrit.

193 scilict] BUD_1 *om.* quartus...Saturni] BU et sic per ordinem.

194 BU et quia .viii'. est Saturni non uiuit in eodem nascens.

195 BU in .ix.° uero Joui deputato viuidius nascuntur (B inuidus nascitur). quia potestatis (U potestati) sue prosperitati conformantur (U conformatiuus) uero mensis] D_1 *om.*

196 igitur] B ergo.

197 enim] BU *om.* Lune] U litem anni] BUD_1 *om.* inde] B deinde deinde *alt.* ... nouendecim] UD_1D_2 *om.* deinde *tert.*] BU hinc .xii.] D_2 .xiii. denique] BUD_1 *om.*

198 D_2 Hinc igitur notandum quia ad euidenciam ergo] UD_2 *om.* D_1 duplex potestas assignatur BU duplex assignatur potestas alia enim... naturalis] D_1 alia accidentalis alia uero naturalis BU vna ut predictum est alia U agmento D_1 potestatis sue naturis] B nich'.

rum naturis subtilius intelligitur. [**199**] Hec enim potestas naturalis in rerum naturis primum sopitis aptitudinem a primordio format et operatur et naturam humanam non lege coaccionis sed amicicie moderatur. [**200**] Humana namque natura ex ipsa superiorum potestate nec talis nec talis efficitur, sed aptitudinem et naturalem et solam sortitur. [**201**] Superiorum quippe potestas humane nature qualitates nec tales nec tales ingerit, nec uitam humanam uel officiosam uel ad actualia diuersa disponit, sed solam qualitatum uel actuum aptitudinem eis firma lege pacis imponit, unde postmodum natura uel uita qualitates uel actus tales uel tales potencius suscipit. [**202**] Vnde Caldeorum calculacio in Ezich : Saturnus qui et Zoal, et Mars Elmerich, et Cauda mali dicuntur, quia omnibus nocent, exceptis suis, quibus non aduersantur. [**243**] Iupiter, Musteri, et Venus, Zora, nunquam alicui obsunt, sed suis et alienis prosunt. [**204**] Mercurius, Zuntarich, et Luna, Elcanair, mediocres sunt, quia suis bona faciunt et alienis partim mali ingerunt.

202-04 Zoal, Elmerich, Musteri, Zora, Zuntarich, Elcanair : cf., e.g., *Liber ezich Elkaurezmi per Athelardum Bathoniensem ex arabico sumptus*, ed. H. Suter (Copenhagen, 1914), « Tafeln », pp. 109 ff.

199 D_1 *not. in marg.* Quoniam necessitate constellationis desponantur uita et mores hominum primum] BU prius B aptitudine moderatur] U operatur.

200 namque] UD_1 enim U superioris nec talis *alt.*] BUD_2 *om.* et *pr.*] BU *om.*

201 U potestatis qualitates *pr.*] UD_2 qualitatis nec tales *alt.*] BUD_2 *om.* humanam] U hominum BU officiosa BU deponit BD_1 qualitatem natura uel] U naturalis uita] D_2 circa [?] uel tales] D_2 *om.* U vl clem U potenciam.

202 D_1 *not. in marg.* Nomina planetarum secundum secundum [*sic*] Caldeos et Zoal] B *om.* D_2 Elerich B almerich U almica U suis exceptus D_1 his qui sui sunt.

203 Musteri] B marti U mars B Zoza U Zona U nonquam alicui] B alieni U absunt suis] U suo.

204 U Marcurius B elkanair U elkanar D_2 Elichanar BU partem D_2 parum [?]

[205] PARS QVARTA

[206] QVID SIT TEMPVS ET DE MOTV IPSIVS ET TEMPORALIVM SECVNDVM MOTVM SVPERIORVM

[207] In Matentetrade mathematici mundum superlunarem tempus uocant propter celescium corporum cursum et motum, sublunarem uero mundum temporalem, quoniam secundum perpetuum ordinem superiorum mutabilitas rerum geritur inferiorum. [208] Tempus est motus et more equalis inequalitas, mundum comitans, motum suum ex motu celescium corporum striccius et amplius prorogans, temporalia temperans et sepius distemperans. [209] Tempus a temperando dicitur, quia diuersarum qualitatum suarum temperie temporalium qualitates temperantur. [210] Equalis inequalitas motus et more dicitur, quia motus eius cum mora equaliter, id est constanter, inequalis, id est mutabilis, sentitur et percipitur. [211] Mundum comitans dicitur, quia tempus cum mundo temperato incepit et mundana temperans cum eo perseuerabit. [212] Motum suum ex motu celescium corporum, id est firmamenti et planetarum, uiuida uarietate sumit et motus sui moram striccius et amplius extendit. [213] Striccius quantum ad presens instans tempus, amplius quantum ad .iiii. anni tempora, uel quantum ad preteritum uel futurum tempus. [214] Diuisiue autem partes non ascribuntur tempori propter naturales eius qualitates, sed propter preteritas uel futuras temporalium

207 HUGO DE S. VICTORE, *Didasc.*, I. vii.

205 U QVARTA PARS D_1 PARS SECVNDA D_2 *om. sed not. in marg.* Rubrica .xii.

206 U QVID TEMPVS ET *etc.* D_2 *om.* D_1 HERMES MERCVRIVS TRIPLEX. QVID SIT TEMPVS ET DE MOTV EIVS SECVNDVM MOTV SVPERIORVM ET DE MOTV TEMPORALIVM SECVNDVM MOTVM EORVNDEM. VNDE SVNT ET QVID AGANT VENTI. VNDE PESTILENTIA. EX QVIBVS PRECIPVE COMMVTANTVR TEMPORALIA QVOD TONITRVA IN DIVERSIS TEMPORIBVS SIGNIFICANT DIVERSA. DE ECLIPSIS SOLIS ET LVNE VNDE MVTATVR TEMPVS MAXIME.

207 Matentetrade] D_1 *not. supra* liber de doctrina quadruuii B metente trade U metentetrude D_2 matenteriacle B temporale quoniam] BUD_1 quia.

208 D_1 *not. in marg.* Descriptio temporis BU inequalitas equalis D_2 equalis B comitalis temporalia] BU *om.* B et sepius detemperans D_2 *om.*

209 D_1 *not. in marg.* Expositio temperando] BD_1 temperamento temperie] D_2 tempori temperantur] D_1 operantur BU operatur.

210 BU et motus more dicitur] BU *om.*

211 comitans dicitur] U comitans B concomitatur cum *pr.*] U quia cum.

212 ex motu celescium corporum] B e.m.cc. uiuida...amplius] D_2 *om.*

213 Striccius] B *om. per hom.* tempus] BU *om.*

214 D_2 Et notandum quia diuisiue partes autem] U au ascribuntur] D_1 attribuuntur.

acciones. [**215**] Temporalia temperie, id est caloris et frigoris tepore siccitatis et humiditatis humectacione modificata, temperat ; et intemperie, id est corrupta qualitatum commixcione, distemperat. [**216**] Quomodo uero motum ex motu celescium corporum tempus sumit Zechel sic exponit : [**217**] Quatuor sunt signa — Cancer, Capricornus, Aries et Libra — que ideo mobilia dicuntur, quia cum Sol aliquid istorum ingreditur tempus in alium statum mutabilem mutatur. [**218**] Alia .iiii^or^. signa — Taurus, Leo Scorpius et Aquarius — fixa dicuntur, quia Sole in aliquo eorum permeante idem tempus in statu tali stabile sentitur. [**219**] Quatuor sequencia — Gemini, Virgo, Sagittarius, Pisces — communia dicuntur, quia Sole Geminos intrante idem tempus uariabiliter commune habetur. [**220**] In hac temporis mutacione tripartita mutantur temporalia, de quorum omnium mutacione dicit eciam Zechel Ysraelita : [**221**] Cum uolueris ut non lateat aliquid in rebus temporis, scito utrum sint signa planetarum ponderosorum calida uel frigida. [**222**] Si calida significabunt calorem in estate, temperamentum aeris in hyeme. [**223**] Si fuerint planete in signis frigidis significabunt frigus in hyeme, temperamentum in estate. [**224**] Similiter si coniuncti fuerint planete in signis aquaticis significabunt in hyeme multitudinem pluuiarum et corrupcionem aeris et in estate temperamentum aeris et multitudinem roris. [**225**] Planete ponderosi sunt Saturnus, Iupiter et Mars, et debet eis participare

216-19 Zahel, *Interrog.*, fol. 111^v^.
220-29 Messahalla, *De coniunc. planetar.*, cap. vi, ed. Venetiis, 1519, fol. 136.

215 temperie] D_2 tempere B tempora U temporas caloris et frigoris] D_1 calore et fri BU caliditatis et frigiditatis tepore] B tempore D_2 tempere siccitatis] D_2 sic humiditatis] D_2 *om.* temperat...id est] BU et BUD_1 admixcione distemperat] B *add. supra sec. man.* tempus.

216 D_1 *not. in marg.* <Z>ehel filius bizre B motum uero BUD_1 sumit tempus.

217 et] BU *om.* aliquid istorum] B aliquid eorum U ad eorum mutabilem] BU *om.*

218 U Alia uero D_2 lilia signa] BUD_1 *om.* et] BUD_1 *om.* dicuntur] BU *om.* BU eorum aliquo B permanente.

219 U Sequencia .iiii. communia dicuntur] B omnia U contraria Geminos... habetur] BU in eis morante non (U *om.*) uariabile percipitur.

220 In hac...temporalia] D_2 In hac... tempora BU *om.* D_1 quorum eciam omni eciam] BUD_1 *om.*

221 D_1 *not. in marg.* Zehel filius bizre D_2 uolueritis ut] BU ut te *et* B *not. supra sec. man.* vt scias sint] D_1 *om.* D_2 ponderosiorem.

222 Si] D_2 Et BU temperiem.

223 BU temperiem.

224 planete] BU *om.* B aqueis in hyeme] BU *om.* pluuiarum...multitudinem *alt.*] B *om per hom.* aeris *pr.*] U aeris in hieme et *alt.*] D_1 *om.* temperamentum] U temperiem aeris *alt.*...multitudinem *alt.*] U cum multitudine.

225 et *pr.*] BUD_1 *om.* debet...participare] D_2 eis participari BU *om.*

Sol. [226] Et scito quod planete ponderosi cum fuerint in directo alicuius regionis significabunt siccitatem, famem et similia. [227] Et cum ab ea prolongati fuerint pluuiarum habundanciam in eadem significabunt. [228] Volo per proximitatem ut sint in signis septentrionalibus per prolongacionem in signis meridianis. [229] Item planete ponderosi cum fuerint orientales significabunt siccitatem ; occidentales pluuiarum habundanciam in hyeme, temperamentum in estate. [230] Et nota quia orientalis signa sunt Aries, Leo, Sagittarius ; occidentalia Gemini, Libra, Aquarius ; meridionalia Taurus, Virgo, Capricornus ; septentrionalia Cancer, Scorpius, Pisces. [231] Itaque secundum perpetuum ordinem superiorum mutabilitas rerum geritur inferiorum.

[232] VNDE SINT ET QVID AGANT VENTI. [233] ET DE PESTILENCIA EX QVIBVS COMMVTANTVR TEMPORALIA. [234] Vt astronomi succinctis naturarum racionibus attestantur, tempora cum suis temporalibus multis de causis commutantur. [235] Mouentur enim diuersis celescium corporum motibus uel aere uel uento uel fumi uapore, uel alio humore sepe tempestuosius commutantur. [236] Aer est quodam subtile ylementum quo uitalis species hauritur. [237] Ventus est aer densus usque ad offensionem tempestuosam commotus. [238] Aer est uenti genus. [239] Aer densus est uentus, dum est quietus non est uentus. [240] Motus ad impetum fit uentus, commotus ad offensionem fit uentus tempestiuus.

237-54 ADELARD, secs. LIX-LX, p. 55, l. 3-p. 56, l. 12.

226 Et scito quod] BU Cum cum...directo] BU *om.*
227 ea] U eo habundanciam] BU copiam significabunt] BU *om.*
228 Volo] D_2 Solo ut sint] B *not. supra sec. man.* planete ponderosi signis sept entrionalibus] U septentrionales et B septentrionales *et not. supra sec. man.* id est signis.
229 significabunt] BU notabunt pluuiarum habundanciam] BU imbrium copiam BU temperiem.
230 BUD_1 *om.*
231 D_1 ordinem superiorum perpetuum.
232 D_2 *om. sed not. in marg.* .xiii.
233 D_2 *om.* D_1 VNDE PESTILENCIA EX QVIBVS CVM TEMPORALIBVS COMMVTANTVR TEMPORA TEMPORALIA] U GENERABILIA.
234 U Et astronomoI succenti naturarum] D_2 naturam D_1 rerum attestantur] B astipulatur U astipulantur.
235 Mouentur] D_2 Mouetur B Mouent *et not. supra* temporalia aere, uapore] B *not. supra* motu tempestuosius] B tempestiosius D_2 tempestuosus D_2 commutatur B *not. supra* temporalia.
236 D_1 *not. in marg.* Quid sit aer.
237 D_1 *not. in marg.* Quid sit uentus densus] B diuersus offensionem] D_2 officionem commotus] BU concitatus.
239 Aer...uentus *pr.*] BU *om.*
240 Motus] BU *om.* fit *pr.*] B citatus sit U citatus sicut est commotus... tempestiuus] B ad offencionem commotus sit uentus tempestiuos U ad offensionem commotus sic est ventus tempestuosus offensionem] D_2 officionem.

[**241**] Queritur unde primus procedat aeris motus. [**242**] Respondet : Vt existenciam uariacionis, ut eternitatem temporis, ut unitatem pluralitatis, ita quietem ponimus causam mocionis. [**243**] Quicquid enim mouetur ab alio mouetur. [**244**] Quod autem mouetur uel a quiescente uel ab eo in quo erit motus mouetur. [**245**] Quod autem mouetur aut in quiete aut in motu esse dicitur, in quiete per accionem, in motu per accionem et passionem. [**246**] Mouet enim quies et non mouetur. [**247**] Est enim forma non paciens sed agens. [**248**] Est enim causa motus non eiusdem effectus. [**249**] Causa namque uel forma in igne cum sursum fertur uocatur leuitas, in lapide cum deorsum trahitur grauitas, in aere cum agitatur agilitas. [**250**] Hec ergo cum quiescens ipsa sit, fundamentum suum ad motum impellit. [**251**] Sic ergo dicimus formas rerum causas esse passiuorum effectuum. [**252**] Hee enim cause habundancie sue efficacia ad diuersos ponderum effectus subiecta impellunt, cum ipse tamen eiusdem ponderis ignare permaneant. [**253**] Vnde eciam ipsa uniuersorum prima causa cum omnia aliquomodo moueat, ipsa tamen nulli motus uarietati subiacet. [**254**] Non igitur sequitur siquid mouet ut moueatur. [**255**] Hoc igitur modo primus aeris motus oritur, de quo expolicionis euidencia ponatur. [**256**] Aer est inferior pars etheris sub Luna ad terram, qui quanto terre propinquior tanto humidior et spissior, quanto remocior tanto siccior et splendidior inuenitur. [**257**] Subpositus

256-57 Guillaume de Conches, III. i (*P. L.* CLXXII, 75 C).

241 D_1 procedat primus U primo procedat.
242 BU Respondet et zehel D_1 Respondet Zehel Israelita D_1 Vt unitatem pluralitatis ut eternitatem temporis ut existenciam uariacionis U eternitate U mocIam.
243-44 ab alio... mouetur] D_2 *om. per hom.*
244 in quo erit] U quod erat.
245 D_1 esse dicitur aut in motu per *pr.* ...motu *alt.*] U *om. per hom.*
246 Mouet] U Manens non] B *om.*
247 Est enim] B Et est U Est etiam.
248 effectus] U defectus.
249 U Causa vel forma namque U fertur sursum U trahitur deorsum U agibilitas.
250 D_2 Hoc est U Hec igitur B *not. supra* forma quiescens...sit] U quies ipsa sunt.
251 U Sic igitur D_3 posteriorum.
252 Hee... cause] U Nam hee cause B Nam hee forme que sunt cause esse BU efficacie sue B affectus ipse] B *not. supra* forme BU eius.
253 eciam] BUD_1 *om.* BU moueat aliquomodo U tamen ipsa U subiacent.
254 igitur] B *om.* BU sequitur quod siquis moueat.
255 U *om.* igitur] B ergo B expoliacionis.
256 humidior] D_2 habundior et splendidior inuenitur] D_1 inuenitur et splendidior BU et subtilior (U sublimior) inuenitur.
257 et...eius] D_1 et Ivée illius BU illius et luce illius] D_2 eis.

uero Soli calore et luce eius illuminatur. [258] Ex uelocitate uero spiritus firmamenti et calido motu Solis impulsus aeris oritur. [259] Ex impulsu conflictus maris generatur, ex quibus motus nascitur qui uentus appellatur. [260] Si autem iste cause uenti in oriente fuerint et exinde uentus flauerit Eurus nominatur ; ab occidente Zephirus, a septentrione Aquilo, a meridie Auster nuncupatur ; ultro uel citro commoto aere currentes collaterales augentur. [261] Si uero terre cauernas subintrat et exit in se ipsum tumidus commotus augmentatur, unde aeris maior motus et tempestuosus promouetur. [262] Inde Eolia, quia cauernosa est, uentorum regio dicitur.

[263] DE NOMINIBVS VENTORVM CARDINALIVM ET COLLATERALIVM ET DE NATVRIS EORVM. [264] Ventus autem in .xii. diuiditur, quorum .iiii^{or}. cardinales et eorum .viii. collaterales dicuntur.

D_1	D_2	BU
[265] Primus cardinalis est Septentrio qui et Aparthias faciens frigora et nubes, huius dexter Circius qui et Tracias faciens niues et grandines, eius sinister Aquilo qui et Boreas constringens nubes. [266] Secundus cardinalis Subsolanus qui et Afeliotes temperatus, huius dexter Vulturnus	[265] Primus cardinalis Eurus, orientalis, nubes generans uocatur, cuius dexter Vulturnus qui et Calcias cuncta dessicans, et eius sinister Subsolanus qui et Afeliotes temperatus comprobatur. [266] Secundus cardinalis Auster, meridionalis, qui et Notus humorem, calorem et	[263] NOMINA VENTORVM. [265] Primus cardinalis Subsolanus, cuius dexter Vulturnus, sinister Eurus. [266] Secundus cardinalis Zephirus,

259-62 III. xv *P. L.* CLXXII, 81 B-82 B.

263-271 BEDA, *De nat. rer.*, cap. xxvii (*P. L.* XC, 247-49). Cf. PLINIUS, II xlvii ; SENECA, *Quaest. nat.*, V. xvi, 3 pp. ; APULEIUS, *De mundo*, ed. THOMAS, pp. 145 ff. ; ISIDORUS, *De nat. rer.*, cap. xxxvii, et *Etym.*, XIII. xi, 1-19.

258 uero] U *om.* spiritus] BU *om.*

259 motus] D_2 *om.* appellatur] BU dicitur.

260 D_1 *not. in marg.* Venti cardin<ales> U Sic BU uenti cause BUD_1 fuerint in oriente D_2 orienti exinde] B ex materia nuncupatur] BUD_1 *om.* U commotus.

261 uero] B ergo U igitur BU cauernas terre BU subintrauerint et exierint (U exierit) BU tumide BU maior aeris promouetur] B procreatur U procreatus.

262 Inde] BU hinc BU Eolea.

263 UD_2 *om.*

264 et eorum] BD_1 et U *om.*

266 D_1 *not. in marg.* Secundus cardinalis et eius collateralis.

qui et Calcias cuncta desiccans, eius sinister Eurus nubes generans. [267] Tercius cardinalis Auster qui et Nothus humorem, calorem et fulmina gignens, huius dexter Euroauster calidus, eius sinister Euronothus temperatus, et sicut australes constituciones pestilenciam inducunt ita boreales depellunt. [268] Quartus cardinalis est Zephirus qui et Fauonius hiemem resoluens floresque producens, huius dexter Affricus qui et Libs tempestuosus tonitrua generans et fulmina, eius sinister Corus qui et Agrestes in oriente nubila, in India faciens serena.

inundacionem gignens dicitur, huius dexter Euroauster, scilicet calidus, eius sinister Euronothus temperatus appellatur. [267] Tercius cardinalis Zephirus, occidentalis, qui et Fauonius hyemen resoluens floresque producens, dexter eius Affricus qui et Libs tonitrua et fulmina generans, sinister uero Chorus qui et Argestes in oriente nubila, in India serena faciens. [268] Quartus cardinalis Aquilo, septentrionalis, nubes constringens, cuius dexter Circius qui et Tracias niues faciens et grandines, sinister quoque Boreas qui et Aparcias frigora penetratiua faciens.

cuius dexter Affricus, sinister Corus. [267] Tercius cardinalis Aquilo, cuius dexter Circius, sinister Boreas [268] Quartus cardinalis Auster, cuius dexter Euroauster, sinister Euronothus. [267 a] Hii omnes secundum situs climatum temperantur uel distemperantur ; et notandum quod pestes uel infirmitates quas australes inducunt aquilonares depellere.

[269] VNDE NVBES ET PLVVIE ET DE EARVM NATVRIS. [270] VNDE NIX ET GRANDO, ROS ET PRVINA. [271] Preter hos duo sunt uenti, Aura in terra, Altanus in pelago, quibus aliorum uentorum spiramine commotis aquam in aera trahuntur, que conglobate nubes, id est nimborum naues, dicuntur. [272] Hinc est quod lenta et iugis defluxio pluuia dicitur.

267-67ª Cf. ISIDORUS, *Etym.*, XIII. xi, 6.

267 D_1 *not. in marg.* Tercius et eius.
268 Euroauster] U *om.*
[267 a] uel distemperantur] U *om.* U depellunt.
268 D_1 *not. in marg.* Quartus et sui.
269-70 BUD_2 *om.*
271 B duo uenti sunt D_1 sunt duo uenti. B altarius nimborum naues] BU *om.*
272 U dicuntur.

[273] Preceps defluxio de nubibus nimbus uel imber appellatur. [274] Aliis quoque de causis cum temporalibus fit mutacio temporis. [275] In omni namque tempore uel aer ex frigiditate spissatur, uel fumus humidus uapore diffunditur, uel humor uento uel calore eleuatur. [276] Si uero uentus septentrionalis uel eius collateralis terre uicinus flauerit aquas in aera subleuatas et in pluuias dissolutas propter maiorem eius frigiditatem et minorem humiditatem niues efficit. [277] Si autem idem uentus in aera superius flauerit ex frigiditatis et siccitatis quantitate pluuiarum guttas ibidem repertas in lapideam substanciam que grando dicitur constringit. [278] Ros de aere uenit quando humor aeris frigido noctis et Lune rigore distillat. [279] Si noctis frigus rorem rigidius angit in pruinam uersus inalbescit. [280] Pestilencia uero nascitur ex aeris corrupcione, ex intemperie siccitatis uel caloris uel humiditatis nimie proueniente. [281] Hinc igitur tempora cum temporalibus commutantur. [282] In coitu quoque et nadair, id est in coniunccione et opposicione Solis et Lune fit mutacio temporis manifeste. [283] Secundum uniuersalem sentenciam astrologorum accessu et recessu planetarum clades ascribuntur eluuionum et exuscionum. [284] Cum enim Luna, Mercurius, Saturnus frigide sint et humide stelle, si ad Cancrum ueniant et ad cetera septentrionalia signa frigida et humida

275 Cf., e.g., Guillaume de Conches, III. iv (*P. L.* CLXXII, 76 B).
277 III. viii (CLXXII, 77 D).

273 defluxio...imber] B autem nimbus uel imber U a iste [?] nubibus nimbus D_2 defluxio de nubibus nimbus.
274 quoque] B que UD_2 *om.* D_2 temporibus sit.
275 namque] BUD_1 enim aer] D_2 dex' elevatur] BU subleuatur.
276 D_1 *not. in marg.* vnde nix BU collateralis eius septentrionalis] BU aquilonaris uicinus] UD_1 uicinius B in cuius BD_1 aere U pluuuiam U efficit niues.
277 D_1 *not. in marg.* Vnde grando BD_1 aere *et* B *not. supra* aquilonaris ibidem] D_2 *om.* substanciam] U naturam constringit] D_1 conuertit.
278 D_1 *not. in marg.* Vnde Ros frigido] U frIs et Lune] BU luneque B destillat.
279 D_1 *not. in marg.* Vnde Pruina frigus] BU frigiditas BD_1 auget.
280 D_1 *not. in marg.* Vnde Pestilent<ia> BU Pestis nimie] U *om.* proueniente] D_2 *om.*
281 igitur] BD_1 ergo tempora] U temperatur temporalibus] UD_2 temporibus BU mutantur.
282 U In ortu D_2 Introitu et *pr.*] BU uel nadair] D_2 uadit (*uel* nadit) U opposicione uel coniunccione.
283 D_1 *not. in marg.* Nota D_2 Et notandum quia secundum uniuersalem... astrologorum] B astrologorum vniuersalem sentenciam U uero astrologorum sentenciam ascribuntur] B fuerit U fiunt D_1 efficiuntur B exustionum et eluuionum U eluuonum.
284 D_1 *not. in marg.* Quomodo fiat eluuio B humidi fuit et frigide U humide et frigide sunt si...signa] BU si (U non) ad septentrionalia signa cetera] D_1 alia.

fit eluuio. [285] Item si Sol, Venus, Mars, Iupiter ad Capricornum ueniant et ad cetera meridiana signa calida et sicca fit exuscio. [286] Si uero calide et frigide stelle simul accedant uel unanimiter recedant mutuo se temperant. [287] Calor Solis aquas occeani calefacit, mouet et aere mediante inpellit, unde refluxio maris oritur et refluit. [288] Secundum quosdam uero quia Mediterraneum mare siccitatis meatibus fluit, promontoriis insularum prepedientibus, ibi refluxio languescit. [289] Itaque sicut motus superiorum est acceptans non efficiens causa mutabilitatis inferiorum, sic qualitates temporum ex temperie et intemperie superiorum temperant et distemperant qualitates temporalium.

[290] QVOMO FIVNT ET VNDE TONITRVA. EX QVIBVS PRECIPVE COMMVTANTVR TEMPORALIA. [291] Tonitrua ex conflictu qualitatum quatuor elementorum dicuntur generari. [292] Quatuor enim elementorum sunt qualitates calor, siccitas, frigus et humiditas. [293] Harum autem qualitatum due dicuntur agentes et due pacientes. [294] Nam calor in frigore et siccitas operatur in humiditate. [295] Ex hac igitur diuersa qualitatum elementorum operacione per diuersas mundi partes maximus consurgit conflictus in diuerso tempore, quod quidem ex ipsa elementorum ordinacione eorumque qualitatum disposicione accipitur manifeste. [296] Cum enim ignis et terra elementorum loca obtineant extrema, reliqua duo, scilicet aer et aqua, continentur infra ipsa. [297] Cum igitur aer calidus et humidus sub igne et super aquam locum obtineat,

285 D_1 *not. in marg.* Quomodo fiat exustio Item] BU *om.* Capricornum... exuscio] BU australia uenerint fit exustio (U adustio) D_1 meridionalia.

286 simul] D_2 simici [?] uel unanimiter recedant] BU uel una (U uno) recedant D_2 *om.*

287 D_1 *not. in marg.* <V>nde maris reflu<xi>o et nulla in <m>editerraneo D_2 Sciendum quoque quia calor solis D_1 Calor solis qui aquas Occeani... et *pr.*] U maris calefacit] B *om.* et aere] B aerem inpellit] B *not. supra* calor solis unde...refluit] U Vnde et fluxus maris et refluit.

288 quosdam] U quibusdam quia] B quoniam BU siccitatis meatibus mare mediterraneum U in suarum D_1 prepedietibus U impedientibus U quod ibi refluxus euanescit.

289 Itaque] U Sed non] U uel causa mutabilitatis] U commut' abilitates sic] BU ita.

290 D_2 *om. sed not. in marg.* .xiiii. Rubrica BU QVID FIVNT *etc.* D_1 VNDE QVID ET QVOMODO FIANT PRECIPVE] U *om.*

291 BU .iiii^{or}. qualitatum U generari dicuntur.

292 D_1 Qualitates enim .iiii. elementorum sunt ca. fri. sic. et hu. BU Tot enim sunt qualitates calidum frigidum humidum siccum (B ca. fri. sic. et hu.)

293 Harum...dicuntur] B Harum due sunt U Due sunt et] BU *om.*

294 U fragore U operantur BUD_1 humore.

295 diuersa] BU causa BUD_1 .iiii. elementorum qualitatum in] U que quod quidem] U quoniam BU et qualitatum (U qualitatis) eorum.

296 BU teneant duo...aqua] BU *om.*

297 aer...obtineat] B aer super aquam et sub igne locum teneat U aer sub igne et super aquam locum teneat eius...superior] U *om.* U ignis parsque eius]

eius pars superior ex ignei caloris uicinitate magis exestuat parsque eius inferior ex aque proximitate magis uidetur humectam. [**298**] Hoc eciam de aqua que inter aerem et terram locum tenet potest indicari. [**299**] Quanto enim aqua terre remocior fuerit aerique propinquior tanto subtilior inuenitur atque purior, et quanto terre uicinior tanto obtusior et turbulencior. [**300**] Cum igitur Solis calor humorem aque sursum attrahat, humor aque humori aeris inferioris coniungitur et sic nubes efficitur. [**301**] Ad aquam, scilicet, cum calor ignis exestuando peruenerit, calori aeris superioris commixtus, ex contrarietate qualitatum eorum maximus quandoque generatur conflictus. [**302**] Vnde contingit ut in quacumque mundi parte Sol extiterit in eadem maiora fiant tonitrua. [**303**] Nam cum Sol signa septentrionalia, que a primo gradu Arietis per Cancrum in signum Libre signantur, peruenerit, sepe in septentrionali muni parte in eodem tempore tonitrua fieri necesse erit. [**304**] Id ipsum eciam cum Sol signa meridionalia, a Libra scilicet per Capricornum in Arietem, transcurrerit, in eadem mundi parte fieri tonitrua necessaria exigit. [**305**] Igitur ex calido et frigido, sicco et humido confligentibus ille sonitus nascitur qui tonitruus appellatur, quorum scilicet similis obuiancium terribilis et inextinguibilis ardens impetus fulmen dicitur. [**306**] Impossibile enim est si calor et siccitas frigori et humori materialiter misceantur, quin et sonitus et uelox impetus in ipso feruore generetur.

D_1 et pars BU *om.* proximitate... humectam] BU proximitate fit humeccior D_1 uicinitate magis uidetur humeccior.

298 D_1D_2 aera locum...indicari] BU locatur potest iudicari.

299 enim] B *om.* aqua] D_2 aliqua BU remocior terre BUD_1 et aeri propinquior] BU propior inuenitur atque] D_1 inuenitur et BU et terre uicinior] U uicinior eidem B eidem uicinior *et not. supra* terre BU turbulencior et obtusior.

300 igitur] B ergo BUD_1 trahat aque *alt.*] BU ille.

301 aquam, scilicet] BUD_1 quam U estuando calori] D_1 calor BU superioris aeris U commiscetur *sed not. in marg.* uel commixtus U qualitatis maximus] B mixtum.

302 ut] U quod vt D_2 et Sol] BU *om.* U eodem

303 signa septentrionalia] D_2 signat septentrionalia U borealia signa B borealia signa permeauerit que] BU *om.* Cancrum] D_2 signum Cancris signum...peruenerit] BU signata permeauerit septentrionali] BU illa B fieri tonitrua U tonitrua.

304 U Ad BU australia signa scilicet] BUD_1 *om.* in Arietem] BU *om.* transcurrerit] D_1 permeauerit in *alt.* ... tonitrua] D_1 similiter in eadem parte tonitrua fieri B si' rō U fieri tonitrua tonitrua] D_2 rō necessaria] U nociua.

305 calido... humido] B cā. fri. hu. D_1 U caliditate et (U *om.*) frigiditate siccitate et (U *om.*) humiditate B confrigentibus U constringentibus ille...appellatur] BU nascitur tonitrus (U tonitruum) scilicet] BU *om.* inextinguibilis] BU *om.* ardens] D_2 aereus fulmen] D_2 *om.*

306 BUD_1 est enim calor...humori] D_1 calor et siccitas frigiditati et humiditati BU omnia contraria quin...uelox] B sonitus uelox est U quin sonitus uelox sonitus] D_1 sonus uelox] D_2 uox.

[**307**] Ex quorum eciam commixcione scintillule exiliunt que, quamuis ante sonitum appareant, non tamen ipsum precedunt. [**308**] Item constat indubitantumque nebulas ab inferioribus ad superiora surgere. [**309**] Id enim frequenter accidit et uisus testatur. [**310**] Earum uero sicut quedam tenues sunt ita et alie dense, alie densiores, alie densissime, prout unaqueque conserta est humiditate. [**311**] Quod si uiolentus uentorum oppositorum concursus in densioribus nebulis incubuerit, si estate calor disiunctiuus accesserit, per illum necessario soluitur, si hyeme superiorum uentorum immoderata frigiditas glacierum concrecionem conseruerit, per illam necessario frangitur. [**312**] Itaque ex omni uiolenta corporum collisione quod in eis leuissimum est primum dissoluitur, quod in eis grauissimum est frangitur. [**313**] Sicque in hyeme fractiua audiuntur tonitrua, in estate uero dissolutoria. [**314**] Et licet pauca uel nulla fiant tonitrua ex quibus non elidantur fulgura, non tamen semper ignea. [**315**] Eorum alia prosternunt ut fulgor, qui uentorum elisorum percussio dicitur ; alia findunt ut fulmen, quod findens a latinis, ceraunium lapis a Grecis, nominatur ; alia urunt ut fulgur, quod urens dicitur. [**316**] Nam rerum omnium colliso ignem, id est percussionem igneam, creat ut in collisione lapidum, in attritu rotarum, in fraccione arborum, et simili modo in concursu uentorum uel nubium. [**317**] Et si soli uenti conferantur aer perniciosus redditur, et quod fulgor corruscans percutit prosternitur. [**318**] Si dense nubes uel niues uel dissoluuntur uel com-

308-10 ADELARD, LXIV, p. 58, ll. 14-18.
311-13 Ll. 24-29.
314-18 P. 60, ll. 11-22.

307 eciam] BU *om.* BU scintille prosiliunt D_2 scintillure BU sonum.
308 Item] U uel BUD_1 indubitanter.
309 BU Idem (U Id) enim et BU attestatur.
310 alie *alt.* ... densissime] BUD_1 *om.*
311 D_2 oppositorum concursus uentorum uentorum] B istorum nebulis] D_2 nebistis in nubibus nebistis in nubibus concretis illum] U *om.* frigiditas] B finitas BU glaciei conseruerit (U confecerit) concrecionem.
312 U Ita quod B uiolencia eis] B *not. supra* corporibus BU primo in eis *alt.*] BUD_1 *om.* D_2 in eis quid est *alt.*] BU *om.* U confrangitur.
313 B Sic quia U Sicut quod D_1 fractura BU tonitrua audiuntur in *alt.*] D_2 *om.* uero] B *om.*
314 BU eliciantur.
315 D_1 *not. in marg.* <D>ifferencia inter <f>ulgorem et ful <m>en et fulgur qui] U quod D_2 fundunt findens] D_2 syderens [?] D_1 χηραυνων B ceranon U ceraunon lapis] D_1 *om.* dicitur] D_2 nuncupatur.
316 BU omnium rerum ignem...creat] BUD_1 ignem creat *sed* D_1 *add. supra* id est percussionem igneam D_2 igneam creat percussionem lapidum] U *om.* attritu] D_2 iacinctu simili modo] BUD_1 similiter.
317 D_2 Et notandum quia si U confertantur redditur] B fit U fecit quod] D_2 *om.*
318 BU *om.*

pelluntur, si ictus maior fuerit lapis findens emittitur, si maximus ignis fulgurans excutitur. [**319**] Rursus de eodem alia racione disseritur. [**320**] Auster ab auriendo aquas dicitur, unde citatum aerem facit et nubila nutrit. [**321**] Hic Grece Nothus dicitur, quia interdum aerem corrumpit et pestilenciam nutrit. [**322**] Cum Auster aera multum commouerit et flatum suum in longinquas regiones oppositas transmiserit, Aquilo flatu Austri concitatus contrapellit. [**323**] Hinc magna tempestas si inferius fuerit oritur, si superius tonitrua generantur. [**324**] Simili modo ex ceteris uentis fieri comprobatur.

[**325**] QVOD TONITRVA IN DIVERSIS SIGNIS DIVERSA SIGNIFICANT. [**326**] In quocunque signo tonuerit siue in die siue in nocte quicquid notauerit eodem anno uerum erit nisi alter tonitruus in .ii°. signo ab eo uenerit et tunc prioris nota peribit. [**327**] Si in Ariete tonuerit herbe habundabunt, angustia filiis hominum ueniet, quadrupedia multiplicabuntur, bestie agri minorabuntur. [**328**] Si in Tauro tonuerit annone montium prosperabuntur, in ualle deficient, et uinum, bestie agri multiplicabuntur. [**329**] Si in Geminis pluuiarum habundancia erit et grandinum, frumenta multiplicabuntur et legumina, lanigere pauce, reptilia multa. [**330**] Si in Cancro fames et commocio hominum, locuste fructus terre uastabunt. [**331**] Si in Leone sedicio erit inter regnum et regnum, annona cara in principio, uilis in nouissimo, populi sedicio, morietur magnus homo.

320-22 Isidorus, *Etym.*, XIII. xi, 6.
325-38 Cf. *Codex Hertensis 192*, fol. 93ᵛ-94 (Sudhoff, *Archiv*, X [1917], 265 ff.)

319 alia] BU tercia.
320 auriendo] B augendo U agendo D_1D_2 arcendo BUD_1 aera BU nubilia.
321 BUD_1 aera pestilenciam] BU pestem D_1 nubila.
322 Auster] BU iste D_2 aera mundum BU multum aera commouerit] U congruerit U positas Austri] BU eius B concitatur contrapellit] U compellitur.
323 BUD_1 fuerit inferius.
324 ex...fieri] D_1 de ceteris fieri B fieri ex aliis U ex aliis fieri.
325 D_2 *om. sed not. in marg.* .xv. QVOD] U QVOMODO IN] U *om.* D_1 SIGNIFICANT DIVERSA.
326 U quoque tonuerit] D_2 continerit U tonet .i. sit tonitruum BUD_1 in nocte uerum (U in die nocte vtque) erit eodem anno] D_1 eodem annus U anno eodem uerum erit] BUD_1 *om.*
327 U Si igitur tonuerit] D_2 donauerit U angustie ueniet] BU *om.* bestie... minorabuntur] B Sed bestie agri minorabuntur D_1 bestie minorabuntur U *om.*
328 Si...Tauro] D_1 In tauro si tonuerit] BU *om.*
329 D_1 At 'si habundancia...grandinum] D_1 copia erit et grandinum BU et grandum (U grandinis) copia erit BUD_1 frumenta et legumina habundabunt.
330 D_1 Vox tonitrua in Cancro si fuerit BU fames hominum et commocio fructus terre] U *om.*
331 erit] BUD_1 *om.* regnum et regnum] BUD_1 regna nouissimo...sedicio] U nouiluno propter sedicionem.

[332] Si in Virgine lupi hominibus insidiabuntur, quadrupedia morientur. [333] Si in Libra siccitas erit in ualle, in principio anni descendent pluuie, annona cara in fine. [334] Si in Scorpione racemi pauci, oleum uile, marini pisces morientur et pecudes, femine abortiuos facient, uenti magni erunt, Luna in oriente obfuscabitur. [335] Si in Sagittario pluuie erunt congrue, fructus arborum cadent, serui regibus preliabuntur. [336] Si in Capricorno multe gentes dispergentur, magna pestis in filiis hominum et mortalitas per totum seculum. [337] Si in Aquario pluuie magne, terror filiis hominum, uentus confert tussim et scabiem, et contencio magna in seculo. [338] Si in Piscibus gelu et siccitas in terra, fructus terre deficient, uinum tamen habundabit, diuicie erunt in populo, homines infirmabuntur non tamen morientur. [339] In hiis igitur canonum capitulis temporum et temporalium mutaciones quam maxime considerantur.

[340] DE ECLIPSI SOLIS ET LVNE, ET QVIBUS CONTINGVNT TEMPORIBVS. [341] Defectus solaris, Grece eclipsis, luminis eius priuacio totalis dicitur seu parcialis. [342] Si Luna Soli propior extiterit maior quidem sed tamen parcialis eclipsis erit. [343] Quod si Luna Soli linealiter subiecta fuerit non parcialis sed totalis eclipsis erit, tunc enim orbis Lune Solis orbi totus subicitur et tota radiacio orbis Solis obscuratur. [344] Cur autem in unoquoque Solis et Lune coitu seu in eorum opposicione alter eorum eclipsim non paciatur, ex Lune latitudine accidere uidetur. [345] Nam si Luna in coitu uel opposicione latitudine non caruerit cum Capite

340-67 Cf. VINCENTIUS BELLOVAC., *Spec. nat.*, XXV. xiv, ed. Douai, col. 1101.

332 D_1 In Virgine lupi] BU fere.
333 D_1 At si erit] BU *om.* principio] BUD_2 fine U cara erit.
334 D_1 Vox tonitrui in scorp' si fuerit B olerum marini] BU *om.* BUD_1 et pecudes morientur B abortos facient U facient aborsus U erunt magni U obfuscabit D_2 obscurabitur.
335 regibus] BUD_2 regis D_1 reg°.
336 D_1 In capricorno et] BU *om.* per...seculum] BU undique.
337 D_1 At si in aquario filiis hominum] BU hominibus B conferet et contencio] B commocio U et commocio.
338 D_1 Vox tonitrui in Piscibus si fuerit BU nec tamen multi morientur.
339 igitur] B ergo U *om.* U mutaciones temporalium quam multe.
340 D_2 *om. sed nol. in marg.* Rubrica .xvi. ET QVIBVS... TEMPORIBVS] B EX *9.* D_1 VNDE MVTATVR TEMPVS MAXIME.
341 solaris] BUD_1 solis BU eclipsis grece U seu parcialis dicitur.
342 Luna] U luna quidem quidem sed tamen] B que sed U quidem. Sed si non eclipsis erit] D_1 dicitur.
343 Quod...eclipsis erit] U *om. per hom.* B lineariter soli non...sed] B *om.* Solis orbi] B Solis U *om.* totus] BU toti D_2 tatus orbis Solis] D_1 Solis B ei U eius.
344 unoquoque] B quolibet U quolibet et BUD_1 siue BU uidetur accidere.
345 U draconis sui.

uel Cauda sui Draconis in eadem hora esse non poterit. [**346**] Idem est enim ipsam cum illis existere latitudinem non habere. [**347**] Si uero Lunam in nouilunio uel plenilunio a Capite uel Cauda Draconis .xii. gradibus uel minus distare inueneris, eclipsim futuram procul dubio pronunciabis. [**349**] Luna uero quociens cum Capite uel Cauda sui Draconis uel prope extiterit, necesse est aut illam totam aut eius partem aliquam obfuscari. [**349**] Nam si tota umbre subiecta fuerit eius eclipsis totalis erit, si eius pars aliqua obfuscata fuerit eclipsis eius parcialis erit. [**350**] Luna uero non obscuratur nisi ipsa existente in Cauda uel Capite et Sole in opposito existente. [**351**] Sole autem existente in Capite, Luna in Cauda, uel econuerso, eclipsabitur Luna, Sole autem et Luna in Capite uel Cauda existentibus in eodem gradu Sol eclipsabitur. [**352**] Secundum Dorotheum Luna eclipsis Solis est causa, spera namque eius aliarum omnium est infima ; Sol uero supra eam in quarta spera uoluitur. [**353**] Quociens ipse in eodem gradu cum Luna in Capite uel Cauda Draconis non ad dextram uel sinistram obliquans extiterit et Luna recto nitens diametro ei obiecta fuerit, Solis nobis aspectus sublatus erit et hoc Solis eclipsis appellatur. [**354**] Illa nigredo quadam hora eclipsis in Sole terminus, lunare dicitur corpus. [**355**] Constat *itaque* nunquam Solis euenire eclipsim nisi Luna ei in eodem gradu tramite recto obiciatur. [**356**] Semper autem ex parte occidentis eclipsis inchoabit, et post eclipsim clarus apparebit, et hoc inde euenit quod Luna uelociorem sortita motum

352 Zahel, *Elec.*, fol. 126.

346 ipsam] B in ipsa D_2 ipsa.

347 BU luna uel *pr.*] U habet et in uel *alt.*] B in BU gradus futuram] D_2 *om.* D_1 pronunciabit.

348 cum] BU in uel *pr.*] U uel in U draconis sui aut pr.] D_2 ut illam] D_1 *om.* aut *alt.*] D_1 aut aliquam eius] B illius aliquam] BUD_1 *om.* U obscurari.

349 tota] B *not. supra* luna subiecta] B *om.* eius pars...parcialis erit] BUD_1 si autem (D_1 aliqua) pars erit parcialis.

350 D_2 Et notandum quia Luna uero] U autem D_2 *om.* BU cauda uel capite existente *alt.*] BUD_1 *om.*

351 Sole...econuerso] BU Sic enim autem *pr.*] D_1 enim Luna *alt.*] BU *om.* Sole *alt.* ... et] U *om.* autem *alt.*] D_1 uero Capite *alt.* uel Cauda] U cauda uel in capite.

352 namque] BUD_1 enim D_2 aliorum BU omnium aliarum infima est.

353 U Quociens enim uel] D_2 et recto nitens] U retronitens D_2 diametrus ei obiecta] B cum obiecta *et not. supra* soli D_1 erit aspectus sublatus hoc] B hec BU eclipsis Solis.

354 in...corpus] BU terminus circa Solem luminare corpus eius.

355 itaque] BUD_1 igitur nunquam...eclipsim] BUD_1 Solis eclipsim (U eclipsim solis) numquam euenire BUD_1 recto tramite.

356 occidentis] U *om.* BUD_1 inchoabit eclipsis eclipsim] BU eclipsis inde] D_1 modo B prouenit quod U prouenit quia motum] U *om.* et *ieri.*] B *om.* uocatur] BUD_1 dicitur.

a parte occidentis nascens Solem contegit et uersus orientem meando detegit, et hoc eclipsis totalis uocatur. [**357**] Parcialis uero dicitur quociens Luna subtus Solem means quendam eius corporis partem obtegit et illam nostris uisibus surripit. [**358**] Item Solis eclipsis iuxta diuersum regionum situm diuersificatur, a quarum incolis consideratur. [**359**] Verbi gracia, si Solis eclipsis ut dictum est nobis appareret, eadem hora in nostri orientis termino existentes Solem in occidente prospicerent. [**360**] Simili modo occidentales nostri eadem hora Solem in oriente uiderent. [**361**] Nullus autem eorum eclipsim perpenderet si eorum intuitus Solem et Lunam intersecarat. [**362**] In qua uero prouincia Sol totus eclipsabitur, dies noctis abutens tenebris sydera pandet uisibus humanis. [**363**] Sol autem minus quam Lune eclipsis moratur, quia Sol a Luna ad modum festina cito preteritur. [**364**] Lune uero eclipsis ideo magis moratur, quia umbra terre magna est in cuius transicione Luna cunctatur. [**365**] Dicunt preterea quidam Caldeorum astronomi quia et Caput et Cauda quedam est nubes solida que non dissoluitur, quod apparet cum Luna obscuratur, quia Luna transiens per eam perdit lumen. [**366**] Hoc impedit radios Solis ne Lunam reuerberent, unde cum Luna habeat lumen a Sole necessario obscuratur. [**367**] Dicitur Draconis Cauda quia uenenosa est et nociua.

357 dicitur] BUD_1 *om.* quendam...partem] BU partem corporis eius D_1 partem eius corporis D_1 contegit illam...uisibus] D_1 nostris uisibus BU nostro uisui.

358 B scitum U diuersificatur diuersificantur UD_2 aquarum.

359 ut...est] BU *om.* BU apparet orientis] BU orizontis Solem] U soles.

360 BU Similiter U occidentalis eadem hora] U in eadem hora D_1 *om.* Solem] BU eum.

361 eorum] BU *om.* si] B Sed.

362 totus] BUD_1 *om.* BU eclipsatur BU pandit.

363 D_1 *not. in marg.* Nota D_2 Et notandum quia Sol minus B quam lune minus BD_1 moratur eclipsis U duratur eclipsis festina cito] B cita cito U citra.

364 ideo] BUD_1 *om.* BU magis quam Solis moratur] BU *om.* in cuius] U instus.

365 D_1 *not. in marg.* <Qu>id sit draco U quidam preterea BU astrologi quia] BU quod et] BUD_1 *om.* B nubes est U vmbra est D_2 et solida quod] U quod non Luna *alt.*] BU *om.*

366 radios] BUD_1 radium Lunam] D_2 luna BUD_1 reuerberet BU lumen a sole habeat obscuratur necessario.

367 BU Dicitur autem est et nociua] D_1 est et nocua U nominatur.

[368] PARS QVINTA

<[369] QVID SIT NATVRA IN NATVRALIBVS>

[370] DE TRIPLICI POTESTATE CELESCIVM CORPORVM ET QVOMODO QVALITATES EORVM IN QVALITATIBVS OPERENTVR INFERIORVM. [371] Vt in Libro eleccionis confirmatur planetarum et signorum nature in naturalibus operantur. [372] Status huius nature est effectus precedentis cause in celescium corporum qualitate consistens diuina disposicione. [373] Hec quidem qualitas a philosophis natura dicitur, que iuxta uarias uires suas in uniuersis et singulis sub lunari globo uariatur. [374] Hec etenim qualitas orbicularem motum et concordem habere dinoscitur, quia motum omnimodum in uniuersitate rerum operatur. [375] Hinc rerum temporalium qualitas appellatur natura, quia in uniuersis uis innatiua, in singulis operosa comprehenditur ; in uniuersis artifex, in singulis opifex comprobatur. [376] Sic igitur legimus diuersas qualitates superiorum operosas in qualitatibus inferiorum. [377] Sed conuenienter potest queri quomodo, quia propter nimiam eorum remocionem, nulla nobis inde uidetur esse cognicio. [378] Ad hoc euidencius intuendum dicimus .x. speras esse iuxta sentenciam ueterum. [379] Prima suprema et magna spera infra ambitum suum ceteras continens dicitur quod firmamentum nominatur. [380] Secunda spera fixorum est syderum, que ideo fixa dicuntur quia

368 BUD_2 *om. sed* D_2 *not. in marg.* Rubrica .xvii. D_1 PARS TERCIA HERMES MERCVRIVS TRIPLEX DE TRIPLICI POTESTATE CELESTIVM CORPORVM. ET QVOMODO QVALITATES EORVM IN QVALITATIBVS OPERANTVR INFERIORVM. DE CONSTELLATIONIBVS QVID SINT ET QVOMODO OPERENTVR IN INFERIORIBVS. DE MVTVO PLANETARVM TEMPERAMENTO. QVO CONSTELLATIONIS EFFECTVS PREPARATVR. DE BENIGNO ET MALIGNO STELLARVM EFFECTV MANIFESTO. QVOMODO EX CONIVNCTIONE LVNE CVM SINGVLIS PLANETIS GENITVRA MVNDI PROCESSIT.

369 BUD_1D_2 *om.*

370 D_2 *om* U Apþ3 ISTORVM INFERIORVM.

371 Vt] D_1<V>t.

372 in] BU *om.* diuina] BU superna.

373 D_2 equidem U suas uires in] U *om.* D_1 uariatur sub lunari globo.

374 D_2 etenim BU motum orbicularem BU omni modo.

375 rerum] BU *om.* innatiua] D_2 in natura U una enim.

376 igitur] B ergo BU esse operosas.

377 nobis... uidetur] U uidetur nobis.

378 D_1 *not. in marg.* <D>ecem speras ostendit intuendum] BU soluenda U esse speras U sentencias.

379 suprema] D_2 se prima spera] BU *om.* BU suum ambitum dicitur... nominatur] BU quod (U que) firmamentum dicitur D_1 dicitur firmamentum.

380 D_1U Secunda est (U affixorum) fixorum syderum B Secunda fixorum siderum que...dicuntur] B *om.* que] D_2 quia immensa] U intensa reuoluuntur] B *not. supra* sidera fixa eorum] B *not. supra* fixorum.

affinitate et immensa reuolucionis celeritate magne spere ab oriente in occidentem reuoluuntur et ideo motus eorum non percipitur. [**381**] Tercia signorum. [**382**] Septem spere sequentes .vii. sunt planetarum. [**383**] Sunt quidam Caldeorum astronomi asserentes quod binos motus omnino distantes in celo conspicimus, alterum ab oriente ad occidentem, qui est maxime spere firmamenti qui omnes planetas in proprii motus contrarietatem ducit ; alterum ab occidente ad orientem, qui planetas omnes sic euehit. [**384**] Asserunt quoque quod omnium planetarum ab occidente ad orientem uergencium necnon stellarum fixarum unus idemque motus est. [**385**] Nulla illorum omnium seu tardior seu uelocior est. [**386**] Sic quoque Solis et Lune motus ab aliarum stellarum motibus, quia eiusdem nature composicionisque sunt, distare non habent. [**387**] Sic et Saturnus et Luna, licet alter altero gressu tardior propter sperarum imparitatem, appareat, gressu tamen et substantiali et naturali pares sunt. [**388**] Cum autem ille .x. spere qualitatibus suis incomparabiliter, quantificatis motibus suis eisdem et diuersis, circa terram que est eorum centrum iugiter commoueantur, naturalium qualitatum potestatiue uirtutes diuerse in temporibus diuersis et temporalibus in terra et terrenis omnibus necessario operantur. [**389**] Verbi gracia, herba qualibet aromatica succisa uel manu capta statim aeri uicino odorem suum inserit, aerem odore infectum homo attrahit, quem ad recreacionem animalium uirtutum interius diffundit. [**390**] Aer econtra fetore infectus hominem illum attrahentem corrumpit interius. [**391**] Similiter diuersarum uirtutes qualitatum celescium corporum tempora et temporalia diuersa, terram et terrena diuersa uel ad recreacionem uel ad corrupcionem

381 D_1 Tercia est.

382 spere] BUD_1 *om.* .vii. sunt] D_1 sunt .vii. BU planetarum spere.

383 U Sunt quidem eorum astronomi alterum *pr.* ... ducit] U *om. per hom.* maxime spere] B motus omnes] B *not. supra* motus ducit] D_1 ducti [?] ad *alt.*] BU in qui *alt.*] B *add. supra* motus.

384 quoque] U que ab occidente...stellarum] BU *om.* D_1 uergetium idemque] BUD_1 et idem B sit motus U motus sit.

385 D_1 illarum B *not. supra* planetarum.

386 Sic quoque..habent] BU quia eiusdem nature composicionique sunt.

387 D_1 *not. in marg.* <Quo>d nulla stella uel <p>laneta alia gressu tar<d>ior aut uelocior sit et *pr.*] BU *om.* licet] D_2 et si.

388 suis] D_2 et suis BU *om.* imcomparabiliter] B *om.* quantificatis] U qualificatis suis *alt.*] B *om.* D_2 commoueatur U moueantur B moueant qualitatum...diuerse] B qualitatum potestatem diuerse uirtues U animalium potestatem diuerse diuersis et temporalibus] D_2 *om.* U operantur necessario.

389 statim...suum] BU odorem suum aeri uicino D_2 suum odorem odore] BU *om.* D_1 odorem quem] BUD_1 $\bar{q}$ *et* B *not. supra* aerem.

390 D_2 fetorem B attrahente.

391 diuersa *pr. et alt.*] BU *om.* terram...diuersa *alt.*] D_2 *om. per hom.* et *alt.*] U in uel *pr.*] B *om.* B et inficiunt.

qualitatum suarum occupant, inficiunt et penetrant. [**392**] Hinc igitur triplex celescium corporum potestas in Ezich et Almanach cura peruigili percipitur : potestas sensibilis qua senciuntur, ut Sol per calorem, Luna per frigidam humiditatem ; potestas signans qua quedam futura prope posita tum in temporibus tum in temporalibus nobis presignantur, ut sicut dictum est per eclipsim et per tonitrua et per cetera in temporibus et temporalibus portentorum sintomata ; potestas uero tercia efficiens dicitur quia multis modis effectum in temporibus et temporalibus exerit, licet non percipiatur, ut Luna que aerothemis, id est aera secans, dicitur quia humore suo omnia terrestria penetrantur quo frugibus, herbis et arboribus incrementum subministrat. [**393**] Vnde nutrices cauent ne paruuli sui Lune radiis occupentur, quoniam si lunari humectacione perfundantur paralitici plerumque efficientur.

[**394**] DE CONSTELLACIONE QVID SIT ET QVOMODO IN INFERIORIBVS OPERATVR. [**395**] Constellacio est uis qualificata stellarum in ortu suo nascencium qualitatibus conuenienter inherens in eodem climate et eodem puncto. [**396**] Sic hec descripcio manifesta est satis intelligenti, uerbi gracia ad Iouem uel Saturnum relati. [**397**] Quando Iupiter in nostro climate nobis oritur uis qualitatis eius statim in eodem climate et diffunditur, que quidem ex benignitate sua in principio ortus sui consimiles nascencium qualitates magis benignas facit, et conueniencia qualitatum magis inherens ipsas qualitatum naturas artificiosius aptas componit,

392-93 MACROBIUS, *Sat.*, VII. xvi, 27 et 25 (ed. EYSSENHARDT [1893], p. 473).

392 D_1 *not. in marg. rect.* De triplici potestate ce<le>stium corporum scilicet se<nsi>li et signante et <ef>ficiente, *et in marg. sinist.* Zehel filius birzre igitur] B ergo U potestas celescium corporum in eric D_2 alamanach D_1 sensilis U frigiditatem futura] B terra prope...tum] D_2 propie p̄ptatu D_2 presignatur per tonitrua] D_1 tonitrua per cetera] BU cetera D_2 potentorum uero] BUD_1 *om.* BU efficiens causa D_2 multimodum effectum... temporalibus *tert.*] BU in temporibus et temporalibus vim suam BUD_2 exerunt *et* B *not. supra* copora celestia BU percipiantur D_2 perceperatur ut Luna] U de luna BU aerthemoi D_1D_2 arthemon = ἀεροτέμις D_1 *not. in marg. sec. man.* Nota In moralib<us> iob : Sicut natura solis est u<t> quoque attigerit accend<at> et licet ita luna<ris> ignis proprium est. ut exu<rat> quidem sed exure<ndo> humidum reddat. U causa secans quo] BU q̄ *et* B *not. supra* luna et arboribus] BU arboribus.

393 D_1 caueant sui] U sub quoniam] BUD_1 quia D_2 profunditur BUD_1 plerumque (U plerum) paralitici D_2 efficiuntur.

394 D_2 *om. sed not.* Rubrica .xviii. D_1 CONSTELLATIONIBVS QVID SINT B IN INFERIORIBVS OPERENTVR D_1 OPERENTVR IN INFERIORIBVS.

395 U qualificatiua conuenienter] BU *om.*

396 Sic] D_1 *om.* BU *pon. post* intelligenti uerbi...relati] BU *om.*

397 eius] B *not. supra* iouis statim] U semper D_2 in eodem statim D_2 statim in nostro que] U Quia BU ortus sui principio magis benignas] BU benigniores naturas] B *om.* U artificialius U et compositas B reddet.

compositas reddit. [**398**] Si autem qualitates nascencium qualitatibus louis orientis dissimiles fuerint, malicia qualitatum in nascentibus benignitate constellacionis non ex toto deletur, sed temperatur et licet nature malicia bonis naturaliter aduersetur, in bonis tamen natura aduersans apcior inuenitur per uirtutem bone constellacionis, qua peruenitur non inficitur, qua preoccupatur non penetratur : et hoc ideo quia melancolice, id est amare, complectionis est, amaritudo nature non penitus deletur sed temperatur. [**399**] Simili modo Saturnus existens in ortu in consimilibus nascencium qualitatibus penetrando, inficiendo operatur. [**400**] Dissimiles uero nascencium qualitates bone, scilicet, malicia constellacionis sue non ex toto sed in parte corrumpuntur. [**401**] Si uero contingat duos planetas natura dissimiles in ortu fuisse similes et dissimiles nascentium qualitates utrimque contemperantur. [**402**] Constellaciones uero non inferunt uim uel necessitatem nascentibus ut sint uel tales sciencie exercicio uel tales officio, sed conferunt eis in consimilibus qualitatibus augmentum, in dissimilibus temperamentum quod possint esse tales uel tales. [**403**] Potest queri quare planeta in ortu maioris sit efficacie et nascentibus et iam natis quam in medio celo uel in alibi, cum in ortu non suscipiat uirium augmentum nec alibi detrimentum. [**404**] Respondet : Manifestum est quia naturales planetarum qualitates absentes nichil prope bene prope efficacius operantur, uerbi gracia, herba dum absens fuerit egroto non medetur, cum apposita exterius fuerit mitigat, cum interius sumpta fuerit efficacius operatur. [**405**] Similiter Sol in Capricorno existens calor eius in nostro climate nos parum uel nichil calefacit, appropinquans nobis apud nos magis

398 B dissimilia nascentibus] U nascencium constellacionis *pr.*] BU constellacionis bone et *pr.*] U ut nature] U *om.* U aduersatur in bonis... inuenitur] BU tamen in bonis aduersans natura inuenitur apcior qua *pr. et alt.*] D_2 quia D_1 penetrantur B id est amore U in amore.

399 existens] BUD_1 *om.*

400 nascencium qualitates] BU qualitates nascentibus constellacionis] U complexionis sue] B siue non ex toto] B ex toto U excito.

402 D_1 *not. in marg.* Nota D_2 Et notandum quia contellaciones non B Constellacio uel *pr.*] B in uel tales *pr.*] D_1 tales uel BU aliquales uel BU exercicio sciencie uel officii quod] B quo U Quomodo U possit uel tales *ult.*] BU *om.*

403 D_1 *not. in marg.* Questio B Queritur U queri potest BU in ortu maioris efficacie sit D_1 maioris sit in ortu efficacie BU celi in *tert.*] BUD_1 *om.* uirium] BU *om.*

404 U Respondetur D_1 Respondet Zehel filius birze israelite *et not. in marg.* Solutio quia] BU *om. sed* B *add. in marg. sec. man.* quod qualitates] BU *om.* BU nil bene...efficacius] BU bene propius efficacitus D_1 bene bene efficacius proprius U operatur uerbi gracia] B Vt U in cum *pr. et alt.*] BUD_1 *om.* BU exterius apposita *et* B *not. in marg. sec. man.* ex^{ta} D_2 apposita exq'us fuerit *pr. et alt.*] BUD_1 *om.* cum] BUD_1 *om.* interius] D_2 inicius.

405 existens] BUD_1 positus calor] BUD_1 calore BU suo in climate nostro apud nos] BU *om.* calescit... magis *alt.*] D_2 *om. per hom.* minime] B non.

calescit, ad Cancrum perueniens nos magis exurit, sub terra permeans apud nos calorem minime diffundit. [**406**] In ortu uero suo inter remotos nascentes et iam natos luminis et caloris sui beneficium exerit minus inter propiores, robuscius inter proximos, ut in medio celo et in nostro climate efficacius. [**407**] Idem de ceteris planetis sentimus.

[**408**] DE MVTVO PLANETARVM TEMPERAMENTO IN CONSTELLATIONIS EFFECTV. [**409**] Ecce cognoscitur et inuenitur quo in signo Saturni gaudeat stella et quando frigus eius fomento alieni caloris incalescat, quando profectus ab eo Solis ardor tarde agitacioni quietam potestatem tribuat. [**410**] Post quantum tempus ad eandem signi partem unde semel recesserat pigra rursus molicione perueniat. [**411**] Hec et in Iouis stella pari racione cernuntur, licet enim breuiori temporis spacio, simili tamen eciam ipsa per .xii. signa agitacione percurrit. [**412**] Mars quoque quem uides ignitis fulgorum ardoribus sanguinolentum et minaci luminis corruscacione terribilem, ecce cum ad Saturni cum ad Iouis eciam uenerit domum, ignis eius natura alieni frigoris temperatur. [**413**] Veneris eciam et Mercuri cotidiana nobis obsequia monstrata sunt. [**414**] Hec enim stelle breui interiecto spacio circa Solis orbem currunt pariter aut sequuntur aut una subsequens stella alteri preeundi concedit obsequia. [**415**] Scimus quando uespertino, quando matutino ortu nobis appareant, quando Solis orbe absconse lateant, quando ex eius splendore liberate

409-15 FIRMICUS, I iv, 6-8 (I, 12, l. 14-13, l. 10).

406 U nascenstes U climate nostro B climate.

408 D_2 *om. sed not. in marg.* Rubrica .xix IN...EFFECTV] D_1 QVO CONSTELLATIONIS EFFECTIVS PREPARATVR U CONSTELLATIONIBVS.

409 D_1 <E>cce BD_1D_2 agnoscitur BU in quo signo BU alieni (U alieno) fomento D_1 fomite alieni BU perfectus D_2 trabe agitacioni BU agitationi (B agitacionem) tarde potestatem] U partem.

410 B postquam tamen tempus U postquam tempus U eadem semel] BU *om.* D_1 recessit rursus molicione] B rursus euolucione U reuolucione rursus D_1 rursus reuolucione.

411 U Hec eciam in B Hec BU stella iouis U cernitur BU spacio temporis U similiter D_1 tamen et BU eciam BU percurrit agitacione.

412 BD_2 uidens U ignis D_2 fulgor BU flammarum BD_1 minacis U mirancis D_2 minari D_2 numinis BU cum eciam ad iouis domum (U domum iouis) uenerit euis...frigoris] BU eius alieni frigoris natura D_2 eius naturali ui frigoris eius] D_1 *om.*

413 D_1 Venus autem et Mercurius sua nobis obsequia cotidiana demonstrant.

414 BU Nam hee stelle breui] U .v. in BU spacio interiecto BU pariter currunt (U currant) aut *pr. et alt.*] BUD_1 uel BU sequens stella] BUD_1 *om.* U pereundi obsequia] BUD_1 officium.

415 BU nobis ortu BUD_1 apparent BU latent absconse D_1 absconse latent B fulgescunt U fulgenscant.

lucido sui nitore fulgeant. [**416**] Nunc uero quis dubitat quod per celescia corpora terrenis corporibus ille diuinus igniculus diuina lege diffunditur, cui descensus per orbem Solis tribuitur, per orbem uero Lune ascensus preparatur ? [**417**] Hinc ergo Greci cronocratorem dicunt temporum dominum. [**418**] Sol enim inicium temporum in diurnis genituris accipit et ceteris diuidit, Luna uero in nocturnis. [**419**] Cum Sol dominus temporum fuerit tenet dominatum annos .x., menses.ix. ; sic et Luna cum domina temporum fuerit tenebit annos .x., menses .ix. [**420**] Omnes uero stelle tunc accipiunt maximam decernendi potestatem et uires suas exerunt, cum signa in quibus tanquam in propriis domiciliis collocate sunt, orta fuerint. [**421**] Oriuntur autem uario ortu in uariis temporibus et diebus secundum uaria climata. [**422**] Platice uero uite locus est in eo signo in quo horoscopus constitutus est : spei uel pecunie in .ii°. horoscopi signo, fratrum in tercio, parentum in quarto, filiorum in quinto, ualitudinis in .vi°., coniugis in .vii°., mortis in .viii°. [**423**] In genituris cardines sunt .iiii^{or}. : ortus, occasus, medium celum, imum celum, que a Grecis nominantur anathole, disis, mesuranon, ypogeon. [**424**] In uirorum quoque et mulierum genituris eadem operantur, sed

417-19 II. xxvi, 1-2 (I, 75, ll. 2-9).
420-21 II. xi, 2 (I, 54, ll. 3-7).
422-23 II. xiv, 3, et xv, 1 (I, 57, l. 31-58, l. 4, et 58, ll. 16-18).
424 II. xiv, 4 (I, 58, ll. 11-14).

416 uero] BD_1 ergo U igitur BU dubitet U propter celescia corporibus] BU *om.* igniculus] BU ignis D_2 infunditur U cuius desensus BUD_1 tribuuntur uero] BU *om.* D_1 ascensus preparantur BU preparantur ascensus.

417 ergo] U igitur B solem κρυνωσρασωρm U solem κρm̄ D_1 cronocratonem BU id est temporum.

418 U in diuersum genituris inicium temporis accipit D_1 in diurnis genituris inicium temporum accepit B diuturnis.

419 U dominatus tenet dominatum] D_2 tenebit annos *pr.*] B annis .ix. *pr.*] D_2 .xx. annos *alt.* ... .ix. *alt.*] BU tam diu.

420 D_1 capiunt BU aperiunt BUD_1 discernendi cum] B in tanquam in] D_1 uelud in B ut U in BUD_1 domibus D_1 collate B fiunt.

421 BU ortu uario temporibus et] BU *om.* climata] BUD_1 tempora.

422 Platice] B Pl'ete U pte locus] U *om.* in *alt.*] BUD_1 *om.* D_2 specunie horoscopi signo] BU *om.* coniugis] BU coniunccionis mortis in .viii°.] B mortis in .viii°. peregrinationis .ix°. honoris .x°. Amicicie .xi°. Inimicorum .xii°. D_1 *add. in marg.* ix^a uie x^a status xi^a amicorum xii^a aduersitatis ; *cf., e. g. Firmicus II. xix.*

423 D_2 Et notandum quia in genituris D_1 In genituris quoque B sunt isti U est iste ortus] BU oriens imum celum...ypogeon] B *om.* U in cum celum D_1 que grece D_1 dicuntur .αναθολη .δycyc .μησυρανων .γπωΓηων.

424 sydus] D_1 situs.

uxorem Veneris, maritum Martis sydus ostendit. [425] Errant tamen qui putant uitam et spiritus racionem in omnibus genituris esse tractandam, id est horoscopum et MC, quia ex hiis locis non uita et spiritus sed uitale et spirituale inuenitur et contrahitur.

[426] DE BENIGNO ET MALIGNO STELLARVM EFFECTV MANIFESTO. [427] Lune cursus quid qua racione discernat uideamus. [428] Omnis substancia humani corporis ad istius numinis pertinet potestatem. [429] Nam postquam perfectum hominem naturalis et uitalis aura susceperit, compositi corporis formam pro qualitate cursus sui Luna sustentare non desinit. [430] Nam in nostris corporibus et Lune crescentis augmenta et deficientis dampna sentimus. [431] Medulle enim humani corporis, cum Luna creuerit, crescunt, cum decreuerit tenuati corporis fatigacione languescunt. [432] In sanguine et cerebro eius uigoris opera manifestantur. [433] Sunt enim maxima rerum incrementa in principiis mensium, quia tunc Soli Luna applicatur et Lune lumen ampliatur. [434] Incrementa eciam aquarum in mediis mensibus, ampliantur, quia tunc lux Solis a Luna in terram repercutitur et opera eius roborantur. [435] In extremitatibus uero mensium omnia minuuntur. [436] Sic igitur omnia terrena et Lunam sequuntur et eius potestati obediunt. [437] Similiter ceterarum stellarum effectus sentimus, licet patenter non uideamus. [438] In canonibus Almanach legimus quia ymagines mundi

425 IV. i, 2 (I, 197, ll. 13-17).
427-29 IV. i, 1 (I, 197, ll. 2-9).
430-31 IV. i, 5 (I, 198, ll. 5-10).
436-439 IV. i, 6 (I, 198, ll. 12-23).

425 tamen] D_1 *om.* BU racione in...genituris] ex hiis in geniturib omnibus D_1 in genituris omnibus id est] BU *om.* MC] BUD_1D_2 mercurium BD_1 spiritale U trahitur.
426 D_2 *om. sed not. in marg.* <.xx.> Rubrica.
427 Lune] U Nunc BU ad quam racionem deueniet (U deueniant).
428 B Omnis igitur humani numinis] U mundi.
429 BU suscepit BU sui cursus D_2 cursus in.
430 BD_1 augmentata.
431 D_1 *not. in marg. sec. man.* Nota In moralibus iob et Profecto liquet quia sicut natura solis est ut quecunque attigerit Accendat. et sicut ita lunaris ignis est proprium. ut exurat quidem sed exurendo humidum reddat. Medulle... crescunt] BU et enim cum ea creuerit. crescunt humani corporis medulle crescunt] D_2 *om.* decreuerit] B *not. supra* luna BU languet (U langueret) fatigatione *et* B *not. supra* medulle.
432 B enim et U autem et D_1 cerebris B uigoris eius U eius D_2 eius uigora opera] B *not. supra* lune.
433 D_2 sibi luna BU luna soli D_2 et lumen lune BU eiusque lune lumen.
434 D_1 solis lux B eius opera.
437 ceterarum] BUD_1 aliarum.
438 BU mundi circularis obediunt ymaginibus.

compositi ymaginibus mundi circularibus obediunt. [**439**] Luna igitur in posterioribus celi regionibus collocata et terre imperium ex uicinitate sortita omnia corpora, que inspiracione diuine mentis animantur, cursus sui multiplici uarietate sustentat, per signa omnia festina celeritate discurrit, omnibus stellis assiduis se coniunccionibus sociat, et ex contrariis mixturis et disparibus fomitibus integram compositi corporis substanciam et mutuata omnium animancium corpora concepta procreat et generata dissoluit. [**440**] Planetarum autem posicione coniuncta roborantur eorum opera. [**441**] Iouis quippe stella, licet sit beniuola, tamen contra inpugnacionem Martis et Saturni, si eam uiolenti radiacione constringant, resistere sola non possit. [**442**] Essent homines inmortales si nunquam in genituris hominum Iouis benignitas uinceretur. [**443**] Sed quia sic artifex deus hominem fecit ut substancia eius, transacto certo uite spacio, solueretur, necesse fuit ut inpedito Ioue, per quem hominibus confertur salutare presidium uite, in extinguendo homine maliuolarum stellarum perniciosa potestas operaretur et maliciosis radiacionibus compago corporis inpugnata solueretur. [**444**] Quod quidem euidentissima superioris phisice racione probatur. [**445**] Quocienscumque naturali caloris ardore corpus hominis nimis laxatum humorum inundacionibus euaporat, tunc et ignito ardore de superius irradiante decoquitur et nimia desudacione dissoluitur. [**446**] Nec aliter prudentissimi phisice superioris interpretes substanciam generis humani naturali pronunciant fine dissolui, nisi aut humor ignem dissoluerit aut calore rursus dominante extinctus medullitus ignis aruerit. [**447**] Sic ad omnifariam mundi imitacionem hominem artifex natura composuit ut, quicquid substanciam mundi aut format aut soluit, hoc eciam hominem et reformet et dissoluat.

441-43 II. xiii, 6 (I, 56, l. 28-57, l. 8).
445-47 III. i, 16 (I, 96, ll. 3-14).

439 D_2 pistoribus B collocato terre] D_2 *om.* sortita] B *not. supra* luna animantur] U anima nature BU sui cursus uarietate multiplici U sustentant BU omnia signa BU percurrit BU corporis compositi U substans D_2 mutata D_2 animancia concepta] BU *om.* procreat] B *not. supra* luna.

440 D_1 *not. in marg.* Nota D_2 Et nota quia planetarum posicione D_1U coniunct'a D_2 coniunctiua opera] D_2 operatur.

441 BUD_1 uiolenta BU potest.

442 U Essent enim uinceretur] U *om.*

443 quia] D_2 quoniam D_1D_2 certe uite BU uite certo uite *alt.*] BU *om.* in] B eciam BU hominem.

445 caloris] BUD_1 corporis B laxantis U laxaturis U humarum D_2 igneo ardore D_2 radiante B decoquuntur U decoquetur BU dissoluuntur.

446 U Hec prudentissimi] BU *om.* substanciam generis] B subtanciam (*sed corr. in marg. sec. man.* naturam) corporis U si natura corporis B humanam fine] B siue BU medullitus ignis extinctus D_2 extinans medullitis ignis.

447 ad] BU *om.* D_2 omnifactam B mundi substanciam U subiecta mundi D_1 eciam et U hominem aut formet aut dissoluat D_2 hominem et reformat et dissoluit.

[**448**] QVOMODO EX CONIVNCCIONE LVNE CVM SINGVLIS PLANETIS GENITVRA MVNDI PROCESSIT. [**449**] Viri diuini Lunam constituerunt cum platice uite locali racione cum astrolapsus euidentissima speculacione ut primum se Saturno Luna coniungeret eique temporum principatum traderet. [**450**] Prima quippe mundi origo inculta fuit et horrida et agresti conuersacione effera, et quia homines rudes tunc, incognita sibi lucis uestigia et polite humanitatis, racionem deseruerunt, ideo illud horridum et agreste tempus Saturni esse uoluerunt, et ad imitacionem huius syderis inicio uite qualitatem humane feritatis exasperacione constitutam insiluescere predicti uiri probauerunt. [**451**] Post Saturnum Iupiter accepit temporum potestatem — nam huic secundo loco Luna coniungitur — ut, relicto pristini squaloris horrore et seposita conuersacionis feritate, cultior hominum uita purgatis moribus redderetur. [**452**] Tercio loco Marti se Luna coniunxit ut ei temporum potestatem traderet et recto itinere uite mortalitas iocunditate robusciori incederet et humanitatis moderacione composita omnia arcium ornamenta conciperet. [**453**] Post Martem dominandi tempus Venus accepit, quo per gradus hominum prudencia creuit, quo homines singularum disciplinarum naturali sciencia formauit, quo mores hominum sermo doctus excoluit, quo numinis sui maiestate prouectos et errantes eorum actus prouidencie magisterio gubernauit. [**454**] Vltimum uero tempus Mercurio deputant, cui se Luna nouissime coniungit. [**455**] Quid hac disposicione subtilius inueniri potuit? [**456**] Quid clarius in celescium corporum operibus? [**457**] Purgatis agrestibus studiis, repertis artibus disciplinisque compositis, discussis intellectus tenebris, excussa luce intelligencie nouem figure microcosmo diuinitus collocate in uniuersitatis remedium

449-60 III. i, 11-15 (I, 94, l. 13-28).

448 D_2 *om. sed not. in marg.* .xii. Rubrica.

449 D_2 placite U radiacione D_2 astrolapsis BU astrolabii speculacione] D_1 racione *sed add. supra* speculacione D_1D_2 et ei.

450 U origa et *alt.*] U *om.* BU confusione agresti D_2 tibi BD_1D_2 posite U posita U racione D_2 defuerunt agreste] U anguste esse] U *om.* et ad] B et quia ad BUD_1 in inicio U uita D_2 constituam.

451 D_1D_2 potestatem temporum BU pristino et] BU *om.* D_2 deposita B seposita quia D_1 cultio B elt'tior U culto D_2 purgans.

452 BU luna se marti itinere] B tenore B mortalis BU incederet iocunditate robusciori D_1 robusciori iocunditate incederet BU conciperet arcium (U arcius) ornamenta D_2 arcius.

453 U per per BU cernit quo *alt.*] B qua U qui quo *tert. et quart.*] BU qua et] U *om.* prouidencie] D_2 prouide.

454 Luna] D_2 *om.*

457 UD_2 Purgans U agrestiis D_2 agresti D_2 reperatis U temperatis compositis] U *om.* discussis] U decursis B occursis tenebris] U membris BU figure rerum D_2 diuinitus microcosmo U calcate BD_1 collate B paterne.

patuere. [458] In illis quidem humani generis intencio se per diuersos actus acuit, intellectus excitatus misterio earum assurexit intelligencia defecata ex nouenario earum typo .ix. disciplinas percipiendo distinxit. [459] Hinc ergo nobile ingenium uite cursum bene prorogare et melius conseruare intendit. [460] Ex hiis itaque per ordinem digestis mundi genitura consistit, ad cuius imitacionem humana genitura et reformacionem et dissolucionem successiua uicissitudine recipit.

[461] PARS SEXTA

[462] DE EFFICACIA MEDICINARVM SECVNDVM POTESTATEM PLANETARVM ET SIGNORVM

[463] DE MODO CVRANDI SECVNDVM EXISTENCIAM LVNE IN SIGNIS ZODIACI. [464] Inter astrologos ardua quescio uentilatur qua queritur quomodo superiorum potestas in inferioribus operetur. [465] Vt in Eleccionis libro legitur : [466] Si uolueris curam capitis usque ad pectus sit Luna in Ariete uel Tauro uel Geminis, si a pectore ad renes sit Luna in Cancro uel Leone uel Virgine, et a renibus ad genua sit Luna in Libra, Scorpione uel Sagittario, et a genibus ad pedes sit Luna in Capricorno, Aquario uel Piscibus. [467] Huius quescionis solucio quatuor quartarum circuli solaris quinta est collacio : [468] Quatuor sunt elementa, duodecim signa Zodiaci quadripartita, .iiii^{or}. tempora, .iiii^{or}. humores et .iiii^{or}.

465-66 ZAHEL, Elec., fol. 127.

458 se] U *om.* earum *pr.*] BU *om.* BU assurgit ex nouenario] D_2 et ueneno earum *alt.*] BU eorum BU distinguit D_2 *om.*

459 ergo] U igitur D_1 mobile (*cf. Firmicus, I, 95, n. 14)* et melius] B meliusque U melius.

460 D_2 ita genitura *pr.*] B genita et *pr.*] B in U *om.* B formacionem et *alt.*] U *om.* uicissitudine] U mutacione in diem BU receptat.

461 D_2 *om. sed not. in marg.* Rubrica .xxii. BU PARS .5^a. D_1 PARS .IIII^a.

462 U EFFICENCIA SECVNDVM] U ET U POTESTATE D_1 POTESTATIVVM D_1 SIGNORVM EFFECTVM. DE EFFICATIA SOLIS ET LVNE IN VERE. DE EFFECTV EORVM IN ESTATE. DE POTESTATE EORVM IN HIEME. DE EFFICATIA EORVM IN AVTVMPNO. QVID SIT OPORTVNVM MEDICO SCIRE. HERMES MERCVRIVS TRIPLEX.

463 BUD_2 *om.*

464 D_2 In D_2 in inferiorum BU operatur.

465 BUD_1 libro eleccionis.

466 uel *pr.*] U *om.* uel *alt.*] U in B uel Scorpione et *alt.*] BU si ad pedes] BU deorsum B uel aquario.

467 D_1 quartarum .iiii. circuli] U *om.* D_1 quina *et not. in marg.* Quinque collaciones est] B ex U non.

468 BU zodiaci signa U quadri partim U humores .4. et .iiii^{or}.] U *om.* quorum] U quarum B *not. supra* elementorum pro *alt.*] BUD_1 *om.*

principales etates, quorum omnium qualitates pro loco et pro tempore senciuntur conuenientes. [**469**] Nam ignis elementi superioris naturale proprium est hyeme terram fecundare, uere partum eius aperire, estate fructum eius maturare, autumno marcorem inducere ut humore hyemis et calore successiuo ueris, putrefactis marcidis, radices rediuiue suscipiant incrementa. [**470**] Frigiditatis proprium est hyeme terram exterius constringere et uiscera eius interius calore fouere. [**471**] Aeris proprium est nimis humida desiccare, congelata dissoluere. [**472**] Aque proprium est nimis arencia humectare, nimis calida temperare.

[**473**] DE EFFICACIA SOLIS ET LVNE IN VERE. [**474**] Cum autem Sol quartam circuli partem calidam et humidam, que est ab inicio Arietis usque in finem Geminorum, que est a medio Marcii usque ad medium Iunii, ingreditur, tunc aer ex Sole nec nimis nobis remoto nec nimis propinquo temperatur ; ex temperie pori terre aperiuntur, fumus humidus et calidus per radices herbarum et arborum conscendens euaporatur, incrementum eis confertur ; ex calore ueris humana corpora disoluuntur ; ex malis humoribus, frigora intrante, per membra discurrentibus homines infirmantur. [**475**] Huic tempori, ueri scilicet, aer, sanguis, adolescencia, quia sunt calida et humida, assimilantur. [**476**] Tunc pro qualitatum diuersitate melius se habent melancolici, peius sanguinei, senes melius, adolescentes peius. [**477**] Infirmitas est pessima ueniens ex sanguine, ut synoca. [**478**] Eo tempore si quis in capite uel ceteris membris usque ad pectus patitur, Luna existente in predicta calida et humida circuli parte, citius curatur, quia per naturam Lune frigidam rerum qualitates conueniencius temperantur. [**479**] Tunc conueniens est uti frigidis et siccis.

473-513 GUILLAUME DE CONCHES, II. xxvi-vii (*P. L.* CLXXII, 67 B-70 A).

469 fecundare] B sec'dare *sed not. errorem in marg.* estate] U *om.* autumno... incrementa] D_2 *om.* ut] U in et] D_1 *om.* successiuo] BU *om.*
470 D_2 Frigiditas eius] D_2 *om.* U fauore.
471 est] D_2 *om.* humida...dissoluere] D_2 *om. per hom.*
472 Aque...est] D_2 *om. per hom.*
473 BUD_2 *om.*
474 calidam et humidam] BU *om.* in] U ad BU geminorum calidam et humidam que *alt.*] D_2 quod nobis] U *om.* temperie] D_2 tempore U et fumus herbarum et arborum] U arborum D_1 herbarum eis] D_2 eius BU intrante frigore D_1 decurrentibus.
475 B tempore ueri scilicet] BU *om.* quia] U que.
476 adolescentes] U iuuenes.
477 est] BUD_2 *om.* B pessimo.
478 in *pr.*] BU a uel...usque] BU *om.* D_1 in ceteris membris D_2 ceteris partibus patitur] B quocunque membro infirmatur U quocunque membro circuli] BU celi D_1 curantur D_1 frigidam contemperantur rerum conueniencius] BUD_1 *om.* temperantur] D_1 *om.*

[480] DE EFFICACIA SOLIS ET LVNE IN ESTATE. [481] Cum autem Sol quartam circuli partem calidam et siccam ab inicio Cancri usque in finem Virginis, id est a medio Iunii ad medium Septembris, intrauerit, tunc herbarum et arborum radices siccitate consumit. [482] Hoc tempus estiuum consimile est igni, colere, iuuentuti, quia sunt calida et sicca. [483] Tunc melius se habent fleumatici, peius colerici, senes melius, iuuenes peius. [484] Infirmitas tunc ueniens ex colera pessima est, ut terciana. [485] Tunc si quis a pectore ad renes patitur, Luna existente in illa calida et sicca circuli parte, efficacius curatur, quia per naturam Lune Solis exuscio in eadem circuli quarta parte subditorum qualitates precipue contemperantur. [486] Tunc utile est uti frigidis et humidis et propter indigescionem augmentandus est potus, cibus minuendus.

[487] DE EFFICACIA SOLIS ET LVNE IN AVTVMNO. [488] Cum autem Sol quartam circuli partem frigidam et siccam ab inicio Libre usque in finem Sagittarii, id est a medio Septembris ad medium Decembris, ingreditur, tunc humore desiccato et calore extincto ex gemina siccitate estatis et autumpni fructus maturantur. [489] Huic tempori terra, melancolia, senectus in frigiditate et siccitate consimilantur. [490] Tunc melius se habent sanguinei, peius melancolici, adolescentes melius, senes peius. [491] Tunc pessima est infirmitas ueniens ex melancolia, ut quartana. [492] Tunc si quis a renibus ad genua patitur, Luna existente in illa

480 BUD_2 *om.*

481 D_1 Sole autem intrante quartam circuli] B celi D_1 creli calidam et siccam] B *om.* U que est usque] BUD_1 *om.* in] U ad id] U que a medio] U in medio ad medium] B in medio U usque in medium intrauerit] D_1 peruenerit B *not. supra* scilicet in estate.

482 estiuum...igni] U igitur BD_1 estiuum igni iuuentuti] D_2 iuuetitu quia U que U calida sunt B calide sunt D_1 sunt calide D_1 sicce B sicce simile est.

483 melius] D_2 leuius.

484 tunc ueniens] BUD_1 *om.* est] BUD_1 *om.*

485 calida et sicca] BU *om.* circuli] BU celi D_1 curantur BU operatur circuli...parte] D_1 circuli parte BU *om.* B temperantur.

487 BUD_2 *om.*

488 D_1 Quando autem D_2 Item quando frigidam et siccam] BU *om.* D_1 id est ab inicio Libre] B uirginis usque in] B in D_2 ad BUD_1 Sagittarii intrauerit id est] D_1 que est BU que est frigida et sicca que est ad medium] D_1 usque ad medium B in medio U in medium ingreditur] BUD_1 *om.* D_2 autumpnus maturantur] BUD_1 marcescunt.

489 D_2 Hoc tempus augusti D_2 malancolia D_2 similia inueniuntur.

490 D_2 malancolici.

491 Tunc] BU *om.* pessima...infirmitas] BU infirmitas pessima D_1D_2 pessima est quartana ueniens] BU *om.* ex] U ut ex D_2 malancolia ut quartana] D_1D_2 *om.*

492 quis a] D_2 in ad genua] BU *om.* D_2 quis patitur illa] D_2 *om.* frigida...circuli] B *om.* U circuli rerum...sicce] BU *om.* U curatur quia] D_2 que.

frigida et sicca circuli parte, rerum qualitates sicce melius curantur, quia per naturam Lune humidam habiliores ad curandum inueniuntur. [**493**] Tunc propter inequalitatem temporis ex affinitate estatis et hyemis bonum est uti curacionibus et calidis et humidis.

[**494**] DE EFFECTV SOLIS ET LVNE IN HIEME. [**495**] Cum autem Sol quartam circuli partem frigidam et humidam, que est ab inicio Capricorni usque in finem Piscium, id est a medio Decembris ad medium Marcii, intrauerit, Sole a nobis remotissimo, tum ex terra tum ex aqua naturaliter frigidis frigus habundans omnia constringit et, cum non assit quo rarescit, aer in nubes spissatur, que in pluuias dissoluuntur. [**496**] Hinc tempus hoc — hyemps — frigidum et humidum dicitur. [**497**] Nubibus uero per pluuias dissolutis, aer rarescens purior fit et sic ex frigiditate terre et uentorum gelu frigidior crescens aquas congelat et poros terre constringit. [**498**] Fumus uero calidus intus remanens radices herbarum et arborum more matris pregnantis nutrit. [**499**] Huic tempori aqua, fleuma, senium seu etas decrepita consimilia sunt, quia frigida et humida sunt. [**500**] Ideo melius se habent colerici, peius fleumatici, iuuenes melius, decrepiti peius. [**501**] Infirmitas ueniens ex fleumate pessima est, ut cotidiana. [**502**] Tunc si quis a genibus usque ad pedes infirmatur, Luna existente in illa frigida et humida circuli parte, partes hominis inferiores conueniencius sanantur, quia Solis et Capricorni siccitate et Aquarii et Piscium et Lune frigida humiditate subditorum qualitates fleumatice contemperantur. [**503**] Pessima uero est infirmitas in omni

493 Tunc] D_1 et D_2 *om.* estatis et] B estus D_1 estus et curracionibus] BU *om.* et *alt.*] BUD_1 *om.*

494 BUD_2 *om.*

495 D_1 Porro cum sol D_2 Rursus cum sol D_2 eiusdem circuli que est] BU *om.* usque] BUD_1 *om.* in *pr.*] D_1 ad ad medium] B in medio U in medium a nobis] BU *om.* D_2 tunc remotissimo tum *alt.*] D_2 *om.* assit] D_2 *om.* BU rarescat U inspissatur D_2 spissatus.

496 Hinc] B *om.* BUD_1 hoc tempus hyemps] BUD_1 *om.* D_1 frigidus et hu.

497 uero] D_2 quoque et *pr.*] BUD_1 *om.* frigidior] D_1 frigidius BU uehementius.

498 BU interius B inpregnantis.

499 Huic] B *add. supra* hiemi D_2 tempore seu...decrepita] BU *om.* seu] D_1 uel quia...sunt] BU *om.* D_1 frigida sunt et humida.

500 B *not. in marg. sec. man.* Nota bene meluis] BU bene fleumatici] D_1 sanguinei decrepiti] BUD_1 senes.

501 D_1 Tunc pessima est cotidiana ex fleumate.

502 usque] BUD_1 *om.* conueniencius] BUD_1 citius sanantur] BU curantur U et capri B in capricorno B siccitate calida U *om.* BU aquarius BU pisces humiditate] B hum^t *et in marg. not. errorem sec. man.* qualitates] U temporalitates fleumaticorum.

503-06 D_1 *pon.* *505-06 ante* 503.

503 D_2 Et sciendum quia pessima est D_1 *not. in marg.* Nota anni] BUD_1 *om.* in *alt.*] BUD_1 *om.* B temporibus consimilibus U tempori consimilibus.

tempore anni que fit ex humore et in etate consimilibus tempori. [**504**] Sicut enim materia morbi qualitati temporis consimilis augmentatur, sic materia morbi qualitati temporis dissimilis minuitur. [**505**] In hoc tempore calidis et siccis uti et uino mediocriter est utile, et si uinum naturaliter est siccum actualiter tamen est humidum. [**506**] Actualis autem humiditas in siccis naturaliter ignem extinguit.

[**507**] DE QVALITATIBVS PROPRIIS .IIII. TEMPORVM ANNI. [**508**] Hyemps autem in principio magis est frigida, minus humida, in fine uero magis humida minus frigida, equaliter in medio. [**509**] Ver autem in principio magis humidum minus calidum, in fine uero econtrario, equaliter in medio. [**510**] Estas in principio magis calida minus sicca, in fine econtrario, equaliter in medio. [**511**] Autumpnus in principio magis siccus minus frigidus, in fine econtrario, equaliter in medio. [**512**] Si autem in hyeme fuerit cum Sole planeta calidus et siccus, fit hyemps minus frigida et humida. [**513**] Si uero in estate fuerit cum Sole planeta frigidus et humidus, fit estas minus calida et sicca.

[**514**] QVE OPORTVNVM SIT MEDICVM NON IGNORARE. [**515**] Ideo omni speculanti qualitates temporum semper est et sapienter prouidendum que signa Sol optineat et quis planeta cum illo moram in eodem signo faciat, ubi sit et quid eorum coniunccio, ubi et quod eorum opposicio, quis sit horoscopus, et quid faciat insuper hiis canones tandem cum tabulis

514-15 II. xxvii (*P. L.* CLXXII, 70 B).

504 morbi...temporis] BU eiusdem.

505 B *not. in marg. sec. man.* Nota de vino hoc tempore] BU hyeme est utile] D_2 utile U vale est est *alt.*] D_2 *om.* B accidentaliter.

506 B Accidentalis.

507 BUD_2 *om.*

508 D_1 *pon. 508 post 511* D_2 Et notandum quia hyemps autem] D_1D_2 *om.* est] BUD_1 *om.* minus *pr.*] U et uero...frigida *alt.*] BUD_1 econtrario.

509 autem] BU *om.* magis...calidum] B humida magis calida U magis calidum humidum D_1 magis humidus minus calidus D_2 magis humidus minus calidum uero econtrario] B econtrario D_1 magis calidus minus humidus.

510 magis] B *om.* minus] B magis U et U in medio equaliter.

511 U magis frigidus et siccus B. m. fl.

512 D_1 *transpon. 512 et 513.* autem] D_1 uero U cum sole fuerit minus] D_2 magis.

513 B *not. in marg.* Nota bene de qualitatibus temporum uero] D_2 *om.* D_1 autem in fuerit in estate Sole planeta] B eodem U eis.

514 BUD_2 *om.*

515 Ideo] D_1 Igitur omni] U homini D_2 temporalium et *pr.*] U *om.* U prouidicandum optineat] B habeat U habet et *alt.*] BUD_1 *om.* B cum illo moretur U moretur cum illo in...faciat *pr.*] BU ibidem eorum *alt.*] B *not. supra sec. man.* solis et planete eorum *pr.* ... quod] B *om.* ubi *alt.*] U ubi sit eorum *alt.*] U illorum BU eorum horoscopus insuper] D_2 et super tandem] D_2 tantas BU *om.*

conferat. [**516**] Sic ergo rerum naturas cercius cognoscet si qualitatem, id est mutacionem et statum temporis, temperiem et intemperiem aeris precognouerit ; regionum et climatum qualitatem, locorum posicionem ; qualitatem, etatem et consuetudinem egrotantis ; causam, qualitatem et quantitatem egritudinis, an egritudo uicio corporis uel spiritus uenerit. [**517**] In hiis ergo percipitur causarum morbidarum quadripartita origo, id est inicium, augmentum, status et declinacio. [**518**] Et sic uite mortisue professio. [**519**] Si Dorotheus hec ignorat quomodo curatur? [**520**] Ad aliquam istorum perfeccionem non potest assurgere ignorata astronomie seua radice. [**521**] Qui enim ignorat celescium principia corporum et qualitates temporum constat eum ignorare naturas temporalium. [**522**] Cum speculari seu mederi incipit fallitur et fallit. [**523**] Hinc est igitur quod congruo tempore congrue sunt medicine. [**524**] Sic igitur, ut in nostro Eleccionis libro confirmatur, planetarum et signorum nature in naturalibus, ut dictum est, operantur. [**525**] In hoc ergo capitulo sapienter intelligenti satis soluitur quescio.

516 ergo] UD_1 igitur cercius] BU *om.* si] U *om.* et *pr.*] BUD_1 *om.* D_1 temporis statum BU temporis temperiem...precognouerit] BU precognouerit cum statu et temperie aeris *et* B *not. in marg. sec. man.* si calida uel frigida qualitatem *pr.*] BUD_1 qualitates B posiciones et *tert.*] BU *om.* B consuetudine BU egroti an] U uel uicio...uenerit] B uenerit uicio corporis uel spiritus U uenerit in uicio corporis uel non.

517 ergo] U igitur causarum] D_2 earum et] B *om.*

518 BU mortis ne D_2 mortis D_2 perfessio.

519 U Dorotheus si hoc D_2 curat.

520 aliquam] BU nullam non potest] BU potest quis seua] D_2 seruia D_1 saeua = scaeua.

521 U constat constat.

523 igitur quod] U quidem [?] sunt medicine] D_1 sunt exhibende medicine U seruitur.

524 igitur] U *om.* ut] D_2 *om.* in naturalibus] BU *om.*

525 ergo] U igitur D_1 *om.* U intelligenti sapienter.

[526] PARS SEPTIMA

[527] DE ASTRONOMIA PRACTICA ET CANONES INSPECCIONIS ASTROLABII

[528] DE LOCO ET GRADV SOLIS INVENIENDO : CANON PRIMVS. [529] Primum locus Solis in .xii. signis inueniendus est. [530] Sciendum est quid signum cui mensi conueniat : Aries Aprili, Taurus Maio, Gemini Iunio, Cancer Iulio, Leo Augusto, Virgo Septembri, Libra Octobri, Scorpio Nouembri, Sagittarius Decembri, Capricornus Ianuario, Aquarius Februario, Pisces Marcio. [531] Cum igitur locum Solis et gradum Solis scire uolueris numerus dierum presentis mensis notetur et super tot dies in postica planicie astrolabii alhidada ponatur et gradus in circulo signorum quem attigerit locus Solis erit. [532] Secundum hanc consideracionem horoscopus notetur qui, † in omnibus horis quas in domum suum sorciuntur planete, uere significacionis uel naturalis operacionis censorinus calculator inuenitur. †

[533] DE INVENIENDA SOLIS ALTITVDINEM DIEBVS SINGVLIS : CANON SECVNDVS. [534] Ad inueniendam altitudinem Solis ante meridiem

526-27 D_1 SECVNDVM MERCVRIVM PRACTICA ASTRONOMIE FACTA ASTROLABII INSPECTIONE. DE LOCO ET GRADV SOLIS INVENIENDO. DE INVENIENDA ALTITVDINE SOLIS DIEBVS SINGVLIS. AD INVENIENDVM HOROSCOPVM. DE MERIDIE CVIVSLIBET DIEI. AD INVENIENDAS HORAS DIEI ET NOCTIS PER ASTROLABIVM ET QVANTA PARS TRANSACTA VEL TRANSEVNTI SIT. AD INVENIENDOS ARCVS DIEI ET NOCTIS CONTEMPLATIONE ASTROLABII. DE LOCO ET GRADV LVNE INVENIENDO. DE LOCIS. V. PLANETARVM PER ASTROLAPSVM INVENIENDIS. VTRVM PLANETA SIT DIRECTVS AN RETROGRADVS AN STATIONARIVS. DE EQVINOCTIO RECTE NOTANDO. H PARS .V.ª HERMES. MERCVRIVS. TRIPLEX.

526 BU PARS .6.ª D_2 *om. sed not. in marg.* .xxiii.

527 D_2 *om.* B PRACTICA DE ASTRONOMIA B INSCRIPCIONIS.

528 D_2 *om.* CANON PRIMVS] B *cf. not. ad 530.*

529 B Primus .xii.] U reliquas.

530 B Sed sciendum est] BU *om.* quid] D_2 quo conueniat] U *add.* canon primus *et 528.* BUD_1 Scorpius D_2 nouembris D_2 februo.

531 BU Vbi ergo (U Vt igitur) sciatur locus et gradus Solis D_1 Scire ergo uolens locum et gradum solis dierum] U diei mensis] UD_2 *om.* notetur] U n'ce planicie] U panlacīe U haldidada astrolabii locus] U *om.*

532 D_2 Et notandum quia secundum notetur] B uocetur BD_2 dominium D_2 sortitur planete] D_1D_2 *om.* uere] B ut euis uel] BU et B sensorius calculato U censorius calculatus.

533 D_2 *om. sed not. in marg.* .xxiv. D_1 ALTITVDINEM SOLIS CANON SECVNDVS] BU *om.*

534 Ad...meridiem] BU *om.* Solis] D_1 *om.* scilicet] BU *om.* eius] D_1 solis

uerte alhidadam ex parte orientis et ita sume altitudinem Solis, radium scilicet eius per utraque foramina alhidade recipiendo, et quotum gradum alhidada sic posita tetigerit nota illum, omnes gradus ab Ariete numerando. [**535**] Deinde considera in quanto gradu signi presentis mensis Sol fuerit. [**536**] Postea ex altera parte astrolabii uerte rete et pone gradum signi in rete distincti in quo Sol fuerit ex parte orientis super tot almucantarach quot graduum altitudo Solis fuerit, et nota nadair, id est signum signo in quo Sol est oppositum, et gradum eciam signi nota consimilem gradui signi in quo Sol est, et illa hora tunc erit super quam gradus nadair ceciderit. [**537**] Post meridiem uero hoc totum hoc ordine considerabis ex parte occidentis, gradus altitudinis Solis a diametro quod diuidit Libram et Virginem numerando uersus Cancrum, sicut ante meridiem ab Ariete uersus Cancrum.

[**538**] AD INVENIENDVM HOROSCOPVM : CANON TERCIVS. [**539**] Altitudo Solis quota tunc fuerit queratur et super tot almucantarach, ut predictum est, ponatur et quid signum super primum almucantarach iacuerit horoscopus erit, licet non omnino certus. [**540**] Numerentur igitur in illo signo super primum almucantarach, si fieri potest, uel cum eo in alio precedenti signo .viii. gradus et ille octauus gradus erit certus horoscopus. [**541**] † Et nota quia hic horoscopus in prima domo figure diffiniente [?] semper poni debet cum ceteris in ceteris causis censorius. †

[**542**] DE MERIDIE CVIVSLIBET DIEI : CANON QVARTVS. [**543**] Qui meridiem cuiuslibet diei scire desiderat gradum Solis eiusdem diei in uoluello distinctum super lineam meridianam ponat et idem gradus meridiem notabit numerando quotus sit a primo almucantarach usque ad primam lineam meridianam.

BU *om.* recipiendo] BU recipe quotum] B quot U quocunque gradum] BU gradus alhidada] U halidide U tetigit Ariete] U oriente.

535 quanto] D_2 quo.

536 rete *pr.*] D_1 retae D_2 recte rete *alt.*] D_2 recte tot] U ccc quot] D_2 quo graduum] U gradus et nota] U tunc nō in quo Sol est] D_1 in quo fucrit sol BU Solis gradum *alt.* ...consimilem] D_2 *om.* per *hom.* U consimile signi *tert.* ... est *tert.*] B signo Solis U signum solis BU quem gradum D_2 conciderit.

537 a] B *om.* Cancrum *alt.*] BU eundem.

538 D_2 *not. in marg.* .xxv. CANON TERCIVS] BUD_2 *om.*

539 D_1 Solis altitudo tunc] BU *om.* D_2 predicatum quid] D_2 quod BD_1 iacuerit super primum almucantarach licet] D_2 quanquam D_2 cercius.

540 D_1 Numeretur igitur] B ergo D_1 si fieri potest almucantarach gradus] BU *om.*

541 quia] BUD_1 quod hic] D_1 *om.* D_2 domo domo diffiniente] D_1 diffinit'e U diffIciē B diffinitē *et not. errorem in marg.* BUD_1 debet poni (U vca) UD_1 casis B censoriis U censoribus.

542 D_2 *om. sed not. in marg.* .xxvi. U DE MERIDIANO.

543 Qui... desiderat] BU *om.* gradum] BU gradus B distincti U diffucti BU ponatur et D_2 ponata sit] U conuenit meridianam *alt.*] B meridiani.

[**544**] AD INVENIENDAS HORAS DIEI ET NOCTIS ET QVOTA PARS TRANSACTA VEL FVTVRA SIT : CANON QVINTVS. [**545**] Gradus Solis presentis diei super suam altitudinem ponatur et ubi gradus nadair, id est signi oppositi, ceciderit horam presentem ostendit. [**546**] Et quota pars hore transacta fuerit sic perpenditur : Voluello sic iacente notetur locus almeri, postea gradus signi oppositi gradui Solis super principium hore ponatur et item notetur locus almeri, et quot gradus inter hec duo loca fuerint tot partes eiusdem hore transacte sunt. [**547**] Item uoluello iacente, ut prediximus, notetur locus almeri, et quot gradus interfuerint tot partes hore transeunde erunt. [**548**] Similiter ut idem de horis noctis sciamus sic queramus : [**549**] Altitudo cuiuslibet stelle fixe in astrolabio posite, super tot almucantarach ponatur quot altitudo stelle fuerit, et ubi gradus Solis eiusdem diei ceciderit erit hora noctis presens, et quota pars eiusdem hore transacta uel transeunda sit per almeri, sicut de horis diei iam dictum est, perpendatur.

[**550**] AD INVENIENDOS ARCVS DIEI ET NOCTIS CVIVS VOLVERIS : CANON SEXTVS. [**551**] Arcus diei dirigitur ab oriente in occidentem recto dyametro super caput nostrum et arcus noctis consimili modo sub terra, qui quidem arcus in equinoccialibus signis sunt equales et horis et gradibus. [**552**] Sole uero ab equinocciali signo Arietis ascendente ad Cancrum, in quantum arcus diei in dies crescit in tantum arcus noctis minuitur. [**553**] Item Sole descendente a Cancro per Libram ad Capricornum, in quantum arcus diei in dies minuitur in tantum arcus noctis crescit.

544 D_2 *om. sed not. in marg.* .xxvii. FVTVRA SIT] D_1 TRANSEVNDA SIT. PER ASTROLABIVM CANON QVINTVS] U *om.*

545 id est] BUD_2 *om.* signi oppositi] D_1 gradus signi oppositi BU *om.* D_2 tetigerit B ostendet U ostendes D_2 offendit.

546 Et quota] BU Quota uero fuerit] BUD_1 sit D_2 inpenditur notetur *pr.*] BD_2 uocetur almeri *pr. et alt.*] B almuc' U almūc (= almucantarach) gradui] D_2 gradu item] B tunc notetur *alt.*] D_2 uocetur almeri *alt.*] D_2 *add.* postea gradus nadir (= *glos. ad verb.* postea gradus signi oppositi gradui Solis) inter] D_1 int BU duo hec.

547 prediximus] D_2 primum diximus notetur] D_2 uocetur almeri] B almuc' U almucantarach erunt] BU sunt.

548 BU Vt idem quoque.

549 D_2 posito stelle *alt.*] D_1 stelle fixe Solis] D_2 *om.* eiusdem hore] BU eiusdem D_1 hore almeri] B almuc' U almūc iam] D_1 *om.* U perpendetur.

550 D_2 *om. sed not. in marg.* .xxviii. B INVENIENDVM CVIVS VOLVERIS] D_1 CONTEMPLATIONE ASTROLABII CANON SEXTVS] BU *om.*

551 U dirigitur diei in occidentem] D_2 *om.* caput nostrum] BU terram consimili modo] BU similiter BU signis equinoccialibus.

552 equinocciali... Cancrum] BU ariete ad cancrum ascendente Arietis] D_2 arietem U crescunt minuitur] D_2 inuenitur.

553 Item] BU *om.* B Sole racione U Sole iterum ad Capricornum] BU *om.* in dies] BU *om.* minuitur] D_1 decrescit.

[**554**] Et quidem quot gradibus crescant et decrescant isti arcus tali regula in astrolabio perpenditur : [**555**] Pone gradum Solis in quo ipse est super primum almucantarach ex parte orientis et nota locum almeri, inde circumducito eundem gradum Solis super primum almucantarach ex parte occidentis et nota alium locum almeri, et quot gradus inter illa duo loca almeri inueneris tot graduum est arcus eiusdem diei. [**556**] Et alii gradus omnes qui extra hec duo loca remanserint ad arcum illius noctis pertinent.

[**557**] DE LOCO ET GRADV LVNE INVENIENDO : CANON SEPTIMVS. [**558**] Vt Luna quolibet signo uel signi gradu certissime inueniatur primum locus Solis queratur, quo inuento etas Lune sciatur, cui inuente binarius adiciatur, quo adiecto tota summa per .xii. multiplicetur et multiplicacionis summe locus Solis adiciatur. [**559**] Tota hec summa per .xxx. quociens poterit diuidatur. [**560**] Nam quot trigene fuerint tot signa scias Lunam transisse post coitum. [**561**] A signo Solis incipiens singulis signis singulas trigenas distribue. [**562**] Nam signum ad quod non peruenerint trigene locum Lune in suo gradu consimili ostendet in fine duodecime hore illius diei in qua etas Lune computatur, et quot gradus superfuerint unicuique eorum horas duas distribue. [**563**] Et sic scire poteris in omni hora quem gradum Luna optineat. [**564**] Nam secundum hunc Lune cursum Luna tredecim gradus perficit in .xxiiii. horis.

[**565**] DE LOCIS QVINQVE PLANETARVM INVENIENDIS : CANON OCTAVVS.

554 Et quidem] BU Hii ergo (U igitur) arcus D_2 Et hee quidem B gradus et *alt.* ... arcus] BU *om.* tali] BU hac D_2 talia in astrolabio] BU *om.* B perpendit.

555 nota locum] U nota illum locum almeri *pr.*] B almuc' U almūc inde... almeri *alt.*] BU *om. per hom.* almeri *tert.*] BU *om.* D_2 diei eiusdem.

556 D_1 omnes gradus extra...loca] B extra secundo U hac extra hec duo arcum] D_2 arcus B noctis illius pertinet.

557 D_2 *om. sed not. in marg.* .xxix CANON SEPTIMVS] BU *om.*

558 Vt Luna... inueniatur] BU *om.* D_1 Vt scias certissime in quo signo uel signi parte luna moretur inuento etas] B in etati U Inde etati Lune...inuente] U *om.* B Lune D_1 Lune sciatur cui binarius...summa] B *om.* quoadiecto] U *om.* D_1 In per] D_2 in .xii.] B .xiii. multiplicacionis summe] BUD_1 ei adiciatur *alt.*] BU apponatur.

559 BU Hoc totum summa] U *om.* quociens poterit] BUD_1 *om.*

560 Nam] BD_1 Et B quociens BUD_1 trigena scias] BU *om.* BU transiit luna.

561 BU Igitur a signo D_2 A signo autem BUD_1 singula trigena. D_2 distributione.

562 signum] U *om.* BUD_1 ad quod trigena trigene] BUD_1 *om.* in *pr.* ... consimili] U modo simili gradu in *tert.*] BU *om.* computatur] BU commutatur unicuique] BU cuilibet B horis duas] B .n. distribue] D_2 *om.*

563 Et...poteris] D_2 *om.* in] BU *om.*

564 hunc] BU hoc Lune cursum] BU *om.* D_2 cursum.

565 D_2 *om. sed not. in marg.* .xxx. CANON OCTAVVS] BU *om.*

[566] Cum autem locum alicuius .v. planetarum scire uolueris, percipe altitudinem ipsius planete cum astrolabio in nocte, deinde summe altitudinem alicuius stellarum fixarum que in astrolabio ponuntur. [567] Cumque has altitudines cognoueris pone capud stelle fixe inter almucantarach super numerum eius altitudini consimilem iuxta quod eam in oriente uel occidente inueneris. [568] Postea considera quid signum et quis signi gradus super ipsum almucantarach ceciderit, in quo numerus graduum altitudinis planete prius accepti terminatur. [569] Nam ipsum est signum et gradus in quo idem planeta in eadem hora uersatur. [570] Hoc eciam addito ut in ea parte celi que ipse planeta inuentus fuerit, in eadem parte astrolabii eius locus queratur.

[571] VTRVM PLANETA FVERIT DIRECTVS AN RETROGRADVS AN STACIONARIVS : CANON NONVS. [572] Scire uolens an planeta sit directus an retrogradus uel stacionarius requires altitudinem eius maximam ad medium celum duabus noctibus. [573] Quod si planeta fuerit a Cancro ad Capricornum et altitudo noctis secunde minor fuerit altitudine prime, directus erit, si maior retrogradus. [574] Quod si fuerit a Capricorno ad Cancrum et minor fuerit altitudo secunde quam prime, erit retrogradus, si maior directus. [575] Quod si equales fuerint altitudines erit stacionarius.

[576] DE EQVINOCCIO RECTE NOTANDO : CANON DECIMVS. [577] Equinoccium dupliciter est considerandum : primum et uelocius in .xiiii. die Septembris uel Marcii, quod est iuxta circulum firmamenti ; secundum et tardius in .xxi. die Septembris uel Marcii, quod est secundum circulum

566 Cum...uolueris] BU *om.* ipsius] B cuius vis U cuiusque D_1 in nocte cum astrolabio cum *alt.*] U in BU sume alicuius] U *om.* fixarum] U *om.*

567 fixe] D_2 fore.

568 D_2 considerandum est quod prius] U primum D_2 *om.* D_2 accepte.

569 U signum est et] U *om.* U gradu in *alt.* ... uersatur] D_2 *om.* in alt.] U *om.*

570 Hoc... planeta] D_2 *om.* BU in qua parte que] U *om.* BU planeta ipse eius] BU *om.*

571 D_2 *om. sed not. in marg.* .xxxi. CANONVS NONVS] BU *om.*

572 Scire...retrogradus] BU *om.* directus] D_2 rectus uel stacionarius] D_2 *om.* BU require D_2 requirens eius] BU planete maximam] U *om.*

573 Quod] U qui U usque ad D_1 secunde noctis D_2 noctis sedem maior] BUD_1 non.

574 BUD_2 secunda quam prima.

576 D_2 *om. sed not. in marg.* <xxxii> CANON DECIMVS] BU *om.*

577 et *pr.*] U *om.* secundum *pr.*] D_2 secundum equinoccius U tardius est .xxi.] D_2 .xx. uel Marcii *alt.*] D_2 *om.* quod *alt.*] BU et equinoccio] BU *om.* BU gradibus .viii.

Solis, quod distat a uelociori equinoccio .viii. gradibus. [578] Sed tardius equinoccium in solari circulo reccius est propter mutacionem et mutabilitatem temporis et temporalium.

578 Sed] D_1 Sed nota quod D_2 Sed notandum quod tardius equinoccium] BU *om.* reccius] U grauius D_1D_2 motacionem temporalium] BU temporalium. EXPLICIT LIBER HERMETIS MERCVRII (U *om.*) TRIPLICIS (U *om.*) TRIMEGESTI (U TRIMEGISTI) DE TRIBVS MERCVRIIS.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Le romain renvoie au corps des articles, l'italique aux notes.

Aaron, 178, 209.
Abelard (Pierre), 44, 75, 77, 138, *154*, 156, 222.
Abraham, 23, 202, 209.
Achery (L. d'), *138*.
Adam, 203, 205.
Adelard de Bath, 217, 224, *220*, 231, 234, 235, 242, 246, *267*, *270*, *277*.
Aegidius (Petrus) v. Gilles (Pierre).
Aegyptii, *5*.
Ailred de Rievaux, *52*.
Alain de Lille, 78, *103*, *162*, *163*, *167*, *215*, 226.
Alaric, 15, 19.
Albert le Grand, *120*, 126.
Albert le Grand (Ps.), *228*.
Alcabitius (Al-Qabi'si), 217, 226, 228, 235, 236, 243, 246, *256*, *263*.
Alcher de Clairvaux, *45*.
Alcuin, *59*, *61*, *174*, *210*.
Alexandre d'Aphrodise, 99, 126.
Alexandre Sévère, 58.
Alexandre de Villedieu, 241.
Alfanus de Salerne, *227*.
Alfraganus (Al Ferghani), 230.
Alfred de Sareshel, *228*.
Alfredus Anglicus, v. Alfred de Sareshel.
Algazel, v. *al*-Ghazzali.
Allen (Thomas), 240, 241.
Alonso (M.), *219*, *226*, *228*, *232*.
Altaner (B.), *30*.
Altheim (F.), *39*.
Alvar de Cordoue, *20*.
Alverny (M. T. d'). 75, *77*, *237*.
Ambroise (saint), *9*, *10*, 11, *12*, 13, 16, 28, 32, *37*, 40, 41, 49, *50*, 60, *62*, 66, *67*, *77*, *149*, *151*, *154*, 155.
Anchise, 37, 42, 45, 47, 57, 58, 64, 66, 67.
Angelomus, *200*.
Anonyme d'Einsiedeln, 43.
Apollodore, *28*.
Apollon, 7.
Apollonius Thebanus, 219.
Apulée, *37*, 237, 238, *272*.
Aquila, 200.
Arator, 14, *15*, *19*.
Ariens, *24*.
Aristote, 83, 84, 87, 94, 95, 97, 99, 105, 109, 110, 114, 120-136, 140, 141, 171 206, 216, 219, 227, *232*.
Arnaud de Bonneval, *77*.
Arnobe, *20*, *47*, *53*.
Asclepius, *143*, 217, 220, 223, 225, 227, *231*, 236, 239.
Asclepius (Mercurius in libro qui inscribitur Trismegistus), 193.
Augustin (saint), 11, 16, 17, 19, *21*, 26, 30, 35, 36, *37*, *38*, 50-56, 58-60, *61*, 66, 68, *77*, *78*, *142*, *146*, *153*, 155, 156, *157*, 162, 165, 168, 170, *171*, 172, 173, *174*, 175, 179, 180, 183, *203*, 205, 207, 208-210, *211*, 219, 225, 229.
Ausone, *6*, 11, 20, 33, 49, 62, 66.
Averroes (Ibn Rushd), 83, 95-98, *120*, 126, 128, 131.
Avicenne (Ibn Sina), 96, 98, 119, *120*.
Avit de Vienne, *9*.

Baeumker (Cl.), *228*.
Balapsidus de Nicomédie, 43.
Banes (L.), 118, 119, 120.
Bannister (H. M.), 241.
Barach, *222*, *236*, *250*.
Barion (J.), 66.
Barthelemy de Vicence, 240.
Basile (saint), *77*, *152*, *200*.
Baur (L.), *10*.
Beatrix de Bourgogne, 137.
Bède le Vénérable, *15*, *33*, 56, *57*, 155, 174, 217, 231-233, 238, 243, *272*.
Bède (Ps.), *162*, *164*, 211, 225.

Bernard de Chartres, 138.
Bernard de Clairvaux (saint) *53*, *61*, *77*.
Bernard Silvestre, 5, *44*, 65, 76, *77*, *165*, 222, 226, 236-238, *250*.
Bidez (J.), *21*, *46*.
Birkenmajer (A.), *237*.
Bitsch (F.), *21*, *26*, *66*, 69.
Bliemetzrieder (F.), *235*.
Blünner (J.), *63*.
Boece, 43, *44*, *56*, 139, 140, 143, *158*, 164, 168, 170, *195*, *196*, *202*, *203*, 204, *206*, 219-223, 227, 232, 242.
Boece de Dacie, 81-99, 101-112.
Bok (M. F. A.), *63*.
Bonaventure (saint), *79*, 95, 97.
Boniface, *19*.
Bourke (V. J.), *54*.
Bovo de Corvey, *5*, 44, 56.
Boyancé (P.), *5*, *36*, *37*.
Brentano (F.), 95.
Bruno Astensis, *220*.
Brutus, 59, *60*.
Bücheler (F.), *5*, *12*, *13*, *18*, *20*, *25*, *32*, *33*, *49*, *54*, *61*.
Bülow, *221*, *226*.
Burkard, *227*.
Bürner (G.), *5*.
Bussemaker, *229*.
Buttimer (C.), *179*.

Cajetan (Thomas de Vio Gaetani), 113-136.
Capitolin, *58*.
Capreolus, 119.
Carcopino (J.), *22*, *63*.
Carmen de Ave phoenice, 16.
Carmen de resurrectione, 16, *18*, *25*, *32*, *33*.
Carmody (F.), *230*, *241*.
Cartault (A.), *27*.
Cassien, 11.
Cassiodore, 13, 36, 238.
Celse, fils de Paulin de Nole, *34*.
Censorinus, 238.
Césaire d'Arles (saint), 229.
Chalcidius, *11*, 76, *140*, *141*, *143*, *148-151*, *153*, *154*, 155, *157*, *159*, *161*, *163*, *170-172*, *176*, *207*, *208*, *213*, 220, 223, 225, 228, 230, 237.
Chatillon (F.), *22*.
Chierici (G.), *34*.
Ciceron, *18*, *24*, *38*, *48*, 50, *53*, *56*, *58*, *78*, 183, 225, 226, 228.
Circé, 49.
Claude le Gothique, 58.
Claudien, *15*, 16, 25.
Claudien Mamert, 14, 30, 66.
Clarenbaud d'Arras, 139-145, *147*, 156, 158, *160-162*, *164*, 167-183, *195*, *205*.
Cleanthe, 228.
Clerval (A.), *137*, *138*, 139, *167*.
Clodius Albinus, 58.
Coffin (H. C.), *6*, *63*.
Comparetti, 5.
Constantin l'Africain, 155, 218, 220, *228*.
Coquelle (P. I.), *113*, *125*, *128*.
Correns (P.). *164*.
Courcelle (P.), *12*, *29*, *30*, *43*, *44*, *57*, *63*, *220*.
Cousin (V.), *146*.
Craster, 240, 241.
Crombie (A. C.), *155*, *220*.
Cumont (F.), *7*, *21*, *28*, *46*, *52*, *55*.
Cycnus, 50.
Cyprianus Gallus, *52*, *61*.
Cyprien (Ps.), *29*, *61*.

Damase (Ps.), *33*.
Daniel de Morley, 234, *237*.
Dante, *65*.
Daremberg, *229*.
David, *30*, 154, 202.
De Pascha, *31*.
De secretis naturae, 219.
De septem septenis, 163, 164, 234, 238, 239.
De Verbi Incarnatione, 42.
Dédale, 10, 11, 50, 67.
Déiphobe, 9, 20, 21, 64, 67.
Delisle (L.), *182*.
Démocrite, *24*.
Descartes (R.), 97, 121, 135.
De Wulf (M.), *165*.
Dexel (F.), *6*.
Dicéarque, *24*.
Dick (A.), *143*, *215*, *230*.
Didon, 20, 24, 64.
Diederich (M. D.), *6*.
Digby (Kenelm), 240.
Dimier (M. A.), *22*.
Dioclétien, 38.
Donat, 63.
Doppioni (L.), *5*.
Dorotheus Sidonius, 231, 263, 280, 296,
Dracontius, *18*, 30, 33, 42, *61*.

Drithelm, *33.*
Duhem (P.), *57*, 155.
Du Resnel, *57.*
Dziegh (I.), *6.*

Egidius (Petrus) v. Gilles (Pierre).
Elie, *79.*
Enée, 5, 7-10, 12, 15, 17, 18, 20, 21, 32, 37, 53, 57, 63-65, 67.
Ennode de Pavie, *18*, *19*, 33.
Enoch, 247.
Entelechia, 215.
Epicure, *11*, *24.*
Ermini (F.), *62.*
Etienne, *31*, *33.*
Etienne de Tournai, 78.
Eugène III, pape, 236.
Eugraphius, *45.*
Eusèbe de Césarée, *55.*
Eusthate de Thessalonique, *63.*
Eutrope, *18.*
Eutyches, 170.
Evhemere, 78.
Eyssenhardt, *167*, *220*, *228*, *284.*
Ezechiel, 202.

Fabius Cunctator, 59-60.
Fabre (P.), *6*, *37*, *40.*
al-Farabi, 98.
Favonius Eulogius, *13.* 26, 66.
Félix de Nole (saint), *20.*
al-Ferghani v. Alfraganus.
Ferguson, *227.*
Festugière (A. J.), *7*, *143*, *153*, *193*, *220*, *223*, *227*, *236.*
Firmicus Maternus, 217, 222-226, 233, 236, 237, 242-244, 246, *250*, *251*, *258*, *286-290.*
Flatten (H.), *155*, *157*, *179*, *218*, *235.*
Forest (A.), *165.*
Fortunat, *33.*
Fowler (N.), *163.*
Franchi de' Cavalieri (P.), *32.*
François d'Assise (saint), *79.*
Frédéric Barberousse, 137.
Friedel (V. H.), *35.*
Fulbert de Chartres, 56.
Fulgence, 13, 19, 42, 56, 63-66, *78.*

Galletier (E.), *5*, *38*, *39.*
Ganschinietz v. Ganszyniec.
Ganszyniec (R.), *31*, *57.*
Gardet (L.), *96.*
Gasquy (A.), *63.*
Gauthier (L.), *96.*
Gauthier (R. A.), *131.*
Gautier de Mortagne, 138.
Geoffroy d'Anjou, 137.
Gervais du Bus, 239.
Geryon, 17.
Gessler (J.), *57.*
al-Ghazzali, 98.
Gilbert de la Porrée, 103, 138, 168, 180, 239.
Giles (J. A.), 238.
Gilles (Pierre), *230.*
Gilles de Rome, *120.*
Gilson (Et.), *45*, 102, *105*, *124*, *133*, *135*, *156*, *165*, *221.*
Giovanni Balbi, de Gênes, *229.*
Goetz, 229.
Goldschmidt (R. C.), *34.*
Grabmann (M.), *110*, *235.*
Gratarolus (G.), *179.*
Grégoire le Grand (saint), *31*, *33.*
Grégoire de Nazianze (saint), *162.*
Grégoire de Nysse (saint), *77.*
Grégoire de Tours, 16, *31*, *68.*
Gregory (T.), *45*, *76*, *157*, *165.*
Grunwald (G.), *178.*
Gsell (S.), *5*, *63.*
Guillaume de Conches, 44, 77, *140*, *146-149*, 155, 156, *157*, *167*, *174*, *177-179*, *215*, 217, 218, *220*, 229, 231, 234, 235, 242, 246, *261*, *271*, *272*, *274*, *292*, *295.*
Guillaume de Malmesbury, 238.
Guillaume d'Occam, 97.
Guillaume de Saint-Thierry, *23*, 75, 77, *78*, *169.*
Guillemin, *14.*
Gundissalinus, 164, 220, 211, 226, *232.*
Gunzo de Novare, 31, *32*, 43.

Hadot (P.), *13*, 70.
Hadrien, 57.
Hagen, *5.*
Hagendahl (H.), *11.*
Haring (N.), *139*, *147*, *156*, *169*, *171*, *175*, *206*, *207*, *212.*
Hartel, *37.*
Haskins (C. H.), 155, *225*, *235.*
Hauréau (B.), *43*, 109, 137-139, *182*, *183.*
Havet (L.), *27.*
Hécate, 8, 13, 67.
Heiberg, *228*, *230*, *232.*
Hélin (R.), *13*, *63.*

Helinand de Froidmont, *14*, *35*.
Heliogabale, 58.
Henri V, empereur, 137.
Henri de Gand, 97.
Henry de Eastry, 240.
Henry (P.), *21*, *36*, *63*.
Hense, *7*, *63*.
Herbert de Bosham, *76*.
Hermann de Carinthie, 219, 226, *228*, 230, 232.
Hermes Mercurius triplex, v. Hermes Trismegiste.
Hermes Trismegiste, 153, *171*, 180, 193, 217-301.
Hervé Nédellec, *135*.
Histoire Auguste, 58.
Hohl (E.), *57*.
Holder, *26*.
Holyoke (Thomas), *230*.
Homère, *5*, *34*, *35*, *40*, *62*, 63, *69*.
Honorius Augustodunensis, 75, *77*, *174*.
Honorius d'Autun, v. Honorius Augustodunensis.
Hugues de Saint Victor, *36*, *52*, 139, *179*, *194*, *211-213*, 217, 225, *226*, *268*.
Hugues de Santalla, 219, 224, 225.
Hugutio de Pise, *229*.
Humbert, *18*.
Huygens (R. B. C.), *44*, *56*.

Ibn Rushd v. Averroes.
Ibn Sina, v. Avicenne.
Icare, 10, 11.
Ilewycz, *5*, *12*, *18*.
Innocent III, *56*.
Isaac de l'Etoile, *45*.
Isaie, 41, 202.
Isidore de Séville, *41*, *149*, *200*, *203*, *204*, *216*, *227*, 231, 232, *272*, *273*, *278*.
Ixion, 64.

James (M. R.), *240*, 241.
Jansen (W.), 139, *141*, *142*, 144, *146*, *158*, *160*, *162*, *166-168*, 182, *205*, *206*, *208*.
Javelli, 130, *135*.
Jean (saint), l'Évangéliste, 19, 143, 144, 171, 180, *204*, 206, *210*.
Jean de Cornouailles, 78.
Jean Damascène (saint), 78.
Jean Duns Scot, 97, *118*, *120*, *124*, *135*.
Jean de Fécamp, *10*.
Jean de Holywood, v. Johannes de Sacrobosco.
Jean de Salisbury, *12*, 14, *26*, 34, *35*, *40*, *61*, *77*, *103*, 138, *146*, *179*, *184*, 238.
Jean Scot Erigène, 43, 75, 113, *142*, *146*, *151*, *152*, *155*, *162*, *167*, *193*, *212*, *221*, *226*, *237*.
Jeauneau (E.), *146*, *148*.
Jérome (saint), 11, *12*, 15, *16*, *20*, 22-24, 28, 34-35, 37, 39, 47, 48, *53*, 59, 62, 66, 68, 238.
Joachim de Flore, 238.
John, v. Jean.
Johannes Hispalensis, 226, 230, 234-237.
Johannes Hispanus, v. Johannes Hispalensis.
Johannes de Sacrobosco, 241.
Jones (C. W.), *57*.
Jotsald de Cluny, *62*.
Jovius, 40.
Jupiter, *14*, 25, 38, 177, 215, 216.
Juvénal, 183.

Kaeppeli (Thomas), *240*.
Keenan (M. E.), *6*.
Keil, *45*.
Keseling (P.), *6*.
al-Khwarizmi *(Liber Ezich)*, 217, 228, 233, 247, 267, 284, 288.
Klibansky (R.), *163*.
Kroll (J.), *7*, *223*, *236*.
Kurth (G.), *6*.

Labourt, *20*, *37*.
Labriolle (P. de), *20*.
Lactance, 11, 13, 15, *16*, *20*, 22-24, 28, 34, 35, 37, 39, 47, 48, *53*, 59, 62, 66, 68.
Lampride, *58*, *60*.
Landino, *65*.
Långfors (A.), 239.
Lattimore (R.), *5*.
Laurent (M. H.), *113*, 114, *118*, *131*, *133*, *135*.
Lavarenne, *14*, *17*, *33*, *42*.
Leclercq (J.), *138*.
Lévi, 209.
Lewy (H.), *48*, *55*.
Liber Almanach v. al-Kwarizmi.
Liber de VI. rerum principiis, 217-301.
Liber Ezich, v. al Khwarizmi.
« *Librum hunc* », *207*.
Licinius, *31*.
Liebeschütz, *235*.

Lieger (P.), *12*.
Loane (H. A.), *57*.
Longin, *63*.
Lucain, *18*, 45.
Lucian (commentaires de), *21*, *28*, *37*, 45, *46*, *47*, 51, *59*, 66.
Lucifer de Cagliari, 24.
Lucilius, 7.
Lucrèce, 19, *28*.
Luebeck (A.), *6*.

Macray, 240, 241.
Macrobe, 7, 12, *20*, 21, *23*, 26, 27, 34, 36, 39, 40, 43-45, *46*, *49*, 51, 56, 62, 64-68, 155, *167*, 217, 220, 222, 225, 228, 233, 237, 242, *284*.
Madan, 240, 241.
Madoz (J.), *20*.
Mahoney (A.), *6*.
Mamertin, 38.
Manget (J. J.), *235*, *247*.
Mani, *17*, 53.
Manitius (M.), *137*, 139.
Marcellus, 58, 61.
Marchesi, *20*.
Marie (la Vierge), 58, 202, 203, 209, 210.
Marius Victorinus, 66, 69, *226*.
Marrou (H. I.), *5*, *36*.
Martianus Capella, 12, *13*, 29, 66, *143*, 177, 215, 225, 230, 237.
Martianus Minius Felix Capella, v. Martianus Capella.
Martin (saint), 16.
Martin (Mathias), *230*.
Masha' allah, *269*.
« *Matentetrade* » *(in)*, 225, 230, 268.
Mathilde d'Angleterre, impératrice, 137.
Matthieu (saint), 184, 200.
Maurer (A.), *81*, *83*.
Maximien Hercule, 38.
Meineke, *28*.
Mercure, 47, 215.
Mercurius, v. Hermes Trismegiste.
Mercurius in libro qui inscribitur Trismegistus, v. *Asclepius*.
Messahalla v. Masha'allah.
Michael, v. Michel.
Michel de Norgate (Dan), 240, 241.
Michel Scot, 224.
Minos, *20*.
Minutius Felix, 25, 37, 39, 68.
Moïse, 147, 148, 152-157, 172, 180, 178, 183, 184, 192-194, 201, 202, 208, 215.
Morienus, 218, *219*, 235, 236, 238, 247.
Morin (G.), *229*.
Mras (K.), 66.
Muckle (J. T.), *138*, *221*.
Mullach (W. A.), *140*, *141*, *143*, *149-151*, *153*, *154*, *157*, *159*, *161*, *163*, *170-172*, *176*, *207*, *208*, *213*.
Müller (M.), *224*, *231*, *235*, *237*.
Musée, 36, 64.
Mythographes, 237.

Nemesius d'Emèse, *227*.
Nestorius, 170.
Nicolas de Cues, 113.
Nock (A. D.), *21*, *143*, *153*, *193*, *220*,-*223*, *227*, *236*.
Noe, 201, 202, 247.
Norden (E.), *7*, *21*, 36, *37*, *49*, *52*, 65, 66, 69.
Numa, 57.
Numenius d'Apamée, 28.

Oltramare, *8*.
Onasus, 20.
Orbileos, v. Virgile, *30*.
Oribasius, *229*.
Orose (Paul), 16, *18*.
Orphée, *30*, 31, 32, *33*, *36*, 64.
Ostanès, *21*.
Ostlender, *77*.
Othon de Freising, 138.
Ott (L.), *138*.
Ovide, 77, 78, 237.

Pacien de Barcelone, 28, *68*.
Palinure, 9, 17, 18, 67.
Panégyriste de 313, 39.
Panofsky (E.), *22*.
Parent (J. M.), *77*, *138*, 139, *140*, 144, *146*, *162*. *165*, *178*, *215*.
Parménide, 163.
Pascal (C.), *22*, *24*.
Passio Mariani et Jacobi, 32.
Passio Pansophii, 39, *68*.
Paul (saint), *30*, *51*, *69*, 165, 202, 209.
Paul de Thèbes, 36.
Paulin de Nole, 10-12, *20*, 29, 30, 34, 37, 40, 41, *49*, *62*, 66, *68*.
Paulin de Périgueux, 16.
Peeters (P.), *30*, *31*.
Peiper (R.), *168*, *170*, *203*, *206*.
Pépin (J.), *63*.
Peterson (E.), *25*.
Pétrarque, *18*, *51*, *52*.

Phébus, 12.
Phérécyde, *24*.
Philippe de Harveng, *56*.
Philologia, 215.
Philon d'Alexandrie, *28*, *37*.
Phlegyas, 29.
Picard (Ch.), *22*.
Pichon (R.), *6*.
Pierre Abélard, v. Abélard.
Pierre le Chantre, *14*.
Pierre de Farbu, 101.
Pierre de Poitiers, *139*.
Pierre le Vénérable, 13, *14*.
Platon, 15, *18*, *21*, *22*, *24-26*, *37*, *43*, 44, *48*, *50*, 54, 55, *58*, 68, 76, 121, 132, 140, 141, *142*, 153, 154, *155*, 157, 163, 171, 180, 192, 193, 206.
Plew (J.), *57*.
Pline l'Ancien, *155*, *272*.
Pline le Jeune, *14*.
Plotin, *21*, *28*, 36, *63*.
Plutarque (Ps.), *63*.
Pomerius, 56.
Poole (R. L.), 167, *236*.
Porphyre, *22*, *23*, *28*, *34*, *35*, 36, 53, 55, 62, *63*, 66, 68.
Posidonius, *21*.
Préchac, *7*, *9*.
Prétus, 50.
Priscianus Lydus, v. Priscien.
Priscien, *45*, 238.
Proba, *36*, *37*, 42.
Prodicus, *22*.
Proserpine, 31.
Prudence, 12, 14, *15*, 17, 24, 33, 42, 56, *68*, 215.
Prümm (K.), *12*.
Psyche, 177, 215, 216.
Ptolémée, 228, 230, *232*, 264.
Pythagore, *24*, 50, 164, 172, 180, 207, 225.

al-Qabi'si, v. Alcabitius.
Quintilien, 58.
Quodvultdeus de Carthage, *19*, 29, 61.

Raban Maur, *41*, *208*.
Raeymacker (L. de), *118*.
Ramirez (F.), *113*.
Rand (E. K.), *77*.
Rathier de Vérone, *32*, *33*.
Raymond Lulle, 110.
Regis (L. M.), *220*.
Reinach (S.), *21*, *46*.
Remi d'Auxerre, 56, 225, 237.
Rhadamante, 64.
Riedel (G.), *5*, *65*, *76*.
Riese, *55*.
Robert de Chester, 219, 235, 236.
Robert Grosseteste, *9*, 241.
Rodriguez (C.), *6*.
Rose (V.), *229*.
Rufin d'Aquilée, 60.
Rufus, 60.
Rupert de Deutz, *24*, *41*, *56*, *220*.
Ruricius, 11, 37.
Ruska (J.), 236.
Ruyt (F. de), *22*.
Rzach (A.), *12*.

Sacrobosco, v. Johannes de Sacrobosco.
Sajó (Géza), *81*, *84*, 94, 101, 102, *104*, 107, 112.
Sahl ben Bishr, v. Zahel.
Salluste, *34*, *35*, *60*.
Salmonée, 30, 64.
Salomon, *79*, 154, 193, 208.
Salvien, *37*.
Samuel, 35, *79*.
Saül, 34.
Savage (J. J.), *29*, *65*.
Saville (H.), *222*, *239*.
Schaarschmidt (C.), *238*.
Schedler (M.), *65*.
Schelkle (K. H.), *6*, *16*, 19, *38*, *60*, *61*, *66*.
Schwartz (C. G.), *57*.
Schwen (C.), *6*.
Schwyzer, *63*.
Scott (W.), *143*, *153*, *171*, *193*, *227*.
Sedulius, *12*, 23, 33.
Seneque, 7-10, 12, 16, *18*, 28, *45*, 51, *63*, 65, 66, *272*.
Servius, 5, 13, *15*, 21, 25-27, *28*, 34, *37*, *38*, *45-47*, *49*, *54*, *57*, 65, 66, *67*, *69*.
Seston (W.), *38*.
Sharp (D.), 238.
Sibylles, 7, 8, 12, 13, 15, 21, 32, *57*, 59, 64, 201.
Sidoine Apollinaire, *12*, *14*, 30.
Sigebert de Gembloux, *78*.
Siger de Brabant, 81, 95.
Silk (E. T.), *56*, *220*, *222*, *227*.
Silverstein (Th.), *30*, *65*, *218*, *219*, *221*, *222*, *226*.
Silvestre (A.), *44*.
Simon le Magicien, 30.

Skutsch, *223*, *236*.
Socrate, 76, 90, 107, 108, 216.
Soranus, *229*.
Souter (I.), *230*.
Spartien, *57*.
Spina, *135*.
Spinoza (B.), 97.
Stern (H.), *33*.
Stettner (W.), *54*.
Stobée, *28*.
Sudhoff (K.), 232, *237*, *278*.
Sulpice Sévère, *16*.
Sunniulf, 31.
Suter (H.), *267*.
Svenning (J.), *229*.
Switalski, *220*.
Sylvestre de Ferrare, 130.
Symmaque, 37, 200.

Talbot (C.), *62*.
Tantale, 64.
Tarquin Collatin, *60*.
Tertullien, *14*, *15*, 25, 46, *47*.
Theiler (W.), *22*.
Themistius, 125, 127, *128*.
Theodoric, 13.
Theodosius, 232.
Theodotion, 200.
Thésée, 29.
Thierry de Chartres, 43, 137-169, 176, 178-200.
Thilo, *5*, *70*.
Thirion (J.), *33*.
Thomas (P.), *231*, *237*, *272*.
Thomas d'Aquin (saint), 92, 93, 95-97, 99, 101, 102, 104, 110, 114-122, 124, 126-136.
Thomas Becket (saint), *61*.
Thomas Bradwardine, 222, 223, 238-240.
Thomas de Citeaux, *14*, *44*, *56*.
Thomas de York, 238.
Thorndike (L.), *224*, *235*, *241*.
Tiberianus, *21*.
Tiele (P. A.), 241.
Tisiphone, 64.
Tityos, 26, 28.
Trebellus Pollio, *58*.
Treu (M.), *7*.
Trismegiste v. Hermes.
Trismegiste.
Tullius Cicero, v. Ciceron.
Tullus, 59.
Twyne (John), 241.
Twyne (Thomas), 241.

Urbano (L.), 119.

Vajda (G.), *221*.
Valentinien II, 61.
Van de Vyver, *225*.
Varron, *37*, *38*, 45.
Vaux (R. de), *221*.
Vernet (A.), 235.
Vernies (Nicolas), *133*.
Vincent de Beauvais, 230, *279*.
Virgile, 5-70, 77, 78, 154, 180, 193, 194.
Virgile de Toulouse, 43.
Visio Pauli, 30, 65.
Visio Prudentis, 31.
Visio Tnugdali, *12*, *23*, 31, 35.
Vita Mathildis, *18*.

Wagner (A.), *12*, *31*.
Wagner (F.), *57*.
Waszinck (J. H.), *15*, *16*, *18*, *21*, *25*, *32*, *33*, *42*, *47*.
Webb (Cl.), *35*, *77*, *138*, *146*, *179*, *184*.
Wendland, *28*.
Wessner, *45*, *66*.
Weyman (C.), *6*, *15*.
Wibald de Stavelot, *61*.
William, v. Guillaume.
Winter (A.), 66.
Wolf (E.), 65.
Wrobel, *222*, *228*, *230*, *236*, *250*.

Yves de Chartres, *61*.

Zahel (Sahl ben Bishr), 217, 226, 228, 231, 233, 236, 246, *257*, 266, 269, *280*, *291*.
Zappert (G.), *6*.
Zeller (E.), 95.
Zénon de Cittium, 41.
Zénon de Vérone, 23, 48, 49, 66.
Zwierlein (S.), *6*.

TABLE DES MANUSCRITS CITÉS

BUDAPEST, *Bibliothèque nationale, Lat. M. A.* **104,** 102, *104.*

BRUGES, *Bibl. mun.* **509,** *110.*

CAMBRAI, *Bibl. mun.* **339,** 139, 145, 181.

FLORENCE, *Laurent. Plut. XV* **51,** *225.*

HERTEN (Westphalie), *coll. Nesselrode,* **192,** 232, *278.*

LONDRES, *Brit. Mus. Egerton* **821,** *233.*

LONDRES, *Brit. Mus. Harley* **3969,** 238.

OXFORD, *Bodl.* **464,** 241-243, 246.

OXFORD, *Bodl. Digby* **67,** 240, 242, 243, 246.

OXFORD, *Bodl. Digby* **221,** 241-243, 246.

PARIS, *Nat. Lat.* **647,** 181.

PARIS, *Nat. Lat.* **3416,** 101, *104.*

PARIS, *Nat. Lat.* **3584,** *137,* 139, *144,* 145, 181.

PARIS, *Nat. Lat.* **6734,** 75, *77.*

PARIS, *Nat. Lat.* **13951,** *219.*

PARIS, *Nat. Lat.* **14489,** 140, *142-144; 206-208.*

PARIS, *Nat. Lat.* **14754,** *225.*

PARIS, *Nat. Lat.* **15601,** 181.

PARIS, *Nat. Lat.* **16513,** 101, *104.*

PARIS, *Nat. Lat.* **18096,** 182.

TOURS, *Bibl. mun.* **85,** 182.

TOURS, *Bibl. mun.* **300,** *141.*

UTRECHT, *Bibl. Univ.* **722,** 241-243, 246.

VIENNE, *Bibl. nat., Lat.* **2376,** *76.*

TABLE DES MATIÈRES

I. — ÉTUDES

Les Pères de l'Église devant les Enfers Virgiliens, par Pierre Courcelle 5-70

Index auctorum 71-74

Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux, par M. D. Chenu 75-79

Boèce de Dacie et la double vérité, par Étienne Gilson 81-99

Introduction, p. 81-83. — 1. Position de la question, p. 83-85. — 2. Le pour et le contre, p. 85. — 3. La solution, p. 85-94. — 4. Perspectives, p. 94-99.

Note sur deux manuscrits du *De aeternitate mundi*, par Marie-Thérèse d'Alverny 101-112

Cajetan et l'humanisme théologique, par Étienne Gilson ... 113-136

II. — TEXTES

The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras, by N. Haring 137-216

1. The literary sources, p. 137-145. — 2. The creation of the world according to Thierry, p. 146-157. — 3. Thierry's presentation of the Trinity, p. 157-169. — 4. The Doctrine of Clarenbaldus of Arras, p. 169-181. — 5. Description of the manuscripts, p. 181-182. — Text. Clarenbaldi epistula, p. 183. — Magistri Theoderici Carnotensis tractatus. Prologus, p. 184. — De causis et de ordine temporum, p. 184-190. — Expositio litterae, p. 190-194. — De divinitate, p. 194-200. — Clarenbaldi tractaculus, p. 200-216.

Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI rerum principiis, edited by Theodore Silverstein 217-301

Introduction, p. 217-218. — I. Character and sources, p. 218-234. — II. Authorship and date, p. 234-237. — III. Influence, p. 237-240. — IV. Manuscripts, p. 240-241. — V. Character and relationship of manuscripts, p. 242-245.

Text. Sigla, p. 246. — Prologus, p. 247. Pars prima. — De tribus universalibus, p. 248-251. — Pars secunda. De mundo quid sit, p. 251-260. — Tertia pars. De machina mundi quæ sit, p. 260-267. — Pars quarta. Quid sit tempus, et de motu ipsius et temporalium secundum motum superiorum, p. 268-281. — Pars quinta. Quid sit natura in naturalibus, p. 282-291. — Pars sexta. De efficacia medicinarum secundum potestatem planetarum, p. 291-296. — Pars septima. De astronomia practica, p. 297-301.

Index des noms de personnes 303-309

Index des manuscrits 310

ÉDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

I. — PUBLICATIONS PÉRIODIQUES

BULLETIN SIGNALÉTIQUE

3e Partie (Trimestrielle) consacré à la Philosophie

Abonnement annuel : France	2.700
Étranger	3.200
Sociologie : France	1.100
Étranger	1.320

Vente : Centre de Documentation du Centre National de la Recherche Scientifique
16, rue Pierre-Curie — PARIS-Ve
C. C. P. Paris 9131-62 Tél. DANton 87-20

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

Cette revue semestrielle, actuellement en préparation, est placée sous la direction de M. Desroches.
Son premier numéro paraîtra le 1er juillet 1956.

II. — OUVRAGES

PUBLICATIONS DU CENTRE D'ÉTUDES SOCIOLOGIQUES

(Directeur : Max Sorre)

1. Sociologie comparée de la famille contemporaine. (relié pleine toile grise)	1.000
2. A. Touraine. L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault. (relié pleine toile grise)	1.200
3. Crozier. Petits fonctionnaires au travail. (relié pleine toile grise)	640
4. Chombard de Laune. La vie quotidienne des familles ouvrières. (relié pleine toile grise)	1.000
5. Guilbert et Isambert. Travail féminin et travail à domicile. (relié pleine toile grise)	1.000

LES CAHIERS DE PAUL VALÉRY

Ces cahiers se présenteront sous la forme de 32 volumes, contenant la reproduction photographique du manuscrit et environ 80 aquarelles de l'auteur.

Une souscription limitée à 1.000 exemplaires numérotés est ouverte au prix de 140.000 francs (volumes reliés) ou 154.00 francs (volumes sous étuis).

III. — COLLOQUES INTERNATIONAUX

II.	Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVIe siècle (Ce colloque est en vente aux *Presses Universitaires de France*).	1.500
III.	Les romans du Graal au XIIe et XIIIe siècles	1.000
IV.	Nomenclature des écritures livresques du IXe au XVIe siècles	660
LXV.	L'analyse factorielle et ses applications	1.500

Vente : Service des publications du Centre National de la Recherche Scientifique
13, quai Anatole-France — PARIS-Ve

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES
DÉPOT LÉGAL : 4e TRIMESTRE 1956

DATE DUE

FEB 03 2004	
FEB 1 2005	

DEMCO, INC. 38-2931

v.22
1955

45110

THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709